This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

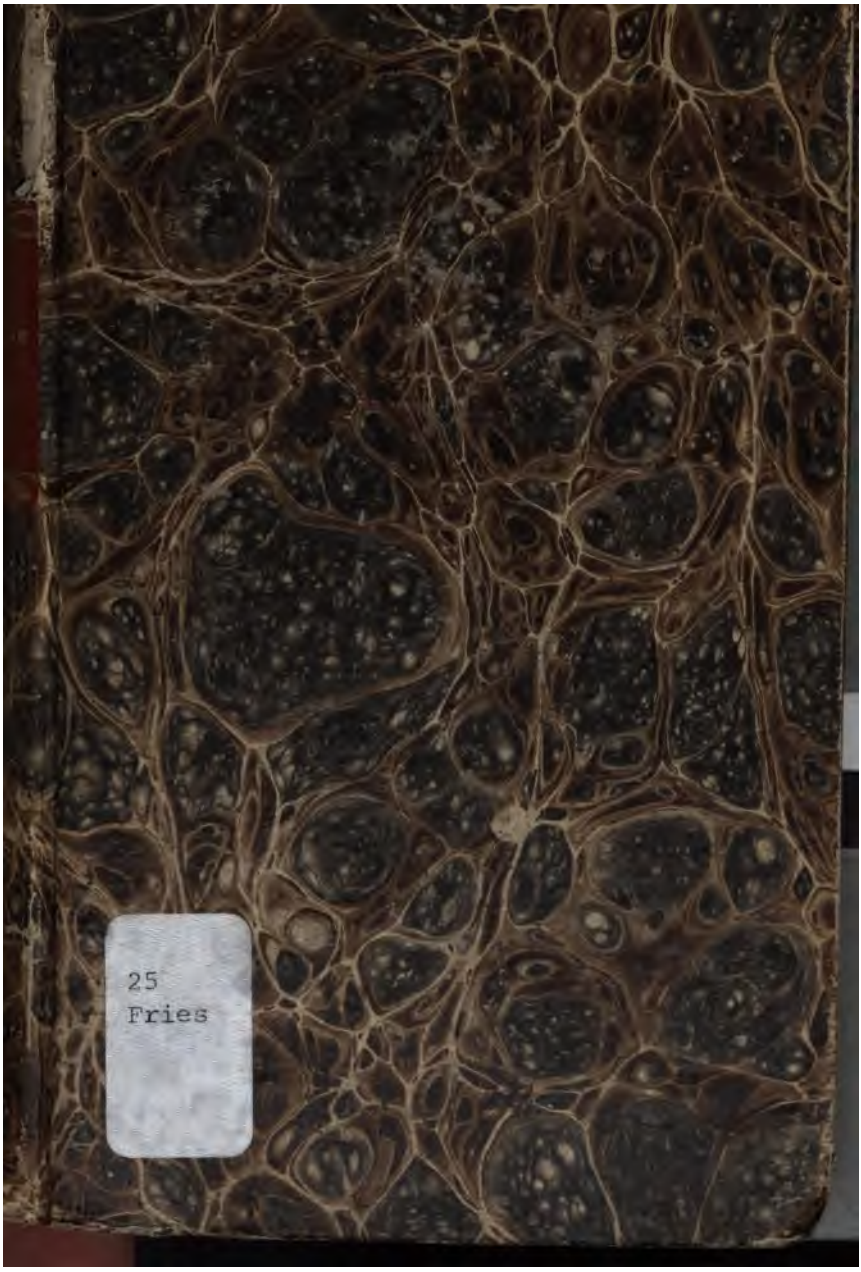
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


25
Fries

12.0.71

Wissen,

Glaube und Ahndung

von

Jakob Friedrich Fries,

ordentlichem Professor der Philosophie
in Heidelberg.

Jena, 1805.

bey J. C. G. Göpferdt.

Vorrede.

Resultate zu geben, hat in der Philosophie überhaupt für sich wenig Werth, denn in jeder selbstthätigen Spekulation hängt ihre Richtigkeit nur von der Richtigkeit der befolgten Methode ab, nur durch die können Resultate garantirt werden. Philosophie

zu lehren, ohne das Philosophiren, ist eine zwecklose Bemühung. Ich bin aber hier doch genöthigt, die blossen Resultate meiner Spekulation früher, als ich wohl gesonnen war, zusammen zu stellen, um mir mein Recht zu sichern. Bisher hat man mir auf meine philosophischen Schriften von Seiten der Parthey, die ich angreiffe, nichts geantwortet, als etwa mündlich, dass ich ein Kantianer sey, und ist darüber wieder zur Tagesordnung gegangen. Dabey habe ich aber doch das Vergnügen, unter dieser oder jener Form in den neuesten Schriften jener Parthey alte Bekannte wieder anzutreffen, oft noch

in

in dem nemlichen Kleide, in dem ich ihre Bekanntschaft machte. Dieser Ideenübergang ist natürlich, und auch ohne Plagiat, durch die Wirkungen des Geistes der Zeit zu erklären; doch muss es mir daran gelegen seyn, mein Eherrecht an die Auffindung irgend einer neuen Idee zu vindiciren.

Ich habe an einem andern Orte, [Reinhold, Fichte und Schelling S. 231.] den Unterschied des arbeitscheuen platonischen Dogmatismus, und des fleissigen Kriticismus auseinander gesetzt; hier muss ich bemerken, dass der letztere so leicht von ersterm überwortheilt wird, indem

die

die kritischen Schriften strenger und mühsamer geschrieben, also auch schwerer zu lesen sind; jene borgen uns die Gedanken ab, setzen sie in glänzendere Worte um, und bringen sie so in Umlauf, das Volk aber liebt in philosophischen Dingen weit mehr das geheimnissvolle, dunkle, tiefscheinende, als das streng wissenschaftliche und klare.

Der Zufall hat gewollt, dass meine Entgegensetzung des Wissens, Glaubens und Ahndens bey gewissen, mit ganz entgegengesetzten Philosophen, grossen Beyfall gefunden hat, wodurch ich in Verdacht kommen

könn-

könnte, an der neuen frommen Liebe zum Mysticismus, und ähnlichen Süssigkeiten Theil zu nehmen, wogegen ich mich hier feyerlich verwahrt haben will. Am meisten springt dieser von der That abwendende, alle liberale Denkungsart erstickende, entkräftende dumpfe Sinn für mystisch hinbrütende Gefühle in Eschenmayers Eremit und der Fremdling hervor, dieser abgeschmackten Unterhaltung zweyer Mönche, wo die Vernunft den Degen an die intellektuelle Empfindung abgibt, und die vergötterte Schnecke den Apoll und die Athene wohl bald aus dem Olymp verscheuchen wird. Auf welche Al-

bern-

bernheiten kommen wir nicht wieder zurück, mit dieser Empfindungs- und Gefühls-Philosophie! Eschenmayer sagt: „Das geheimnissvolle und mystische ist daher die wesentliche Seite der Religion, und je tiefer sie verborgen und den Augen der Menschen entzogen ist, desto würdiger und lebendiger ist der Glaube an sie. Je öffentlicher hingegen sie gemacht, und je mehr sie der Empfänglichkeit der Völker, und dem zu jeder Zeit unwürdigen Geist der Zeit nahe gelegt werden will, desto mehr sinkt sie zur Moral herab, und verliert ihre ursprüngliche höchste Würde.“ Ja wohl ist es ein unwürdiger Geist

der

der Zeit, der sich durch euer heiliges Hinbrüten über das Heilige, ohne Leben, Kraft und That ausspricht, und Gott behüte uns nur, dass wir dem zusammengeflikten Lumpenkönig nicht auch einmal zu dienen kommen. Die grosse Ehrfurcht der beyden Mönche vor den heiligen Gefässe, erinnert etwas zur Unzeit an Wielands Mährchen vom Prinzen Biribinker. Was die Götter nicht alles für Einfälle bekommen, wenn sie einmal anfangen, verstecken zu spielen.

Schon zu einer Zeit, wo man in Schellings Schule noch um wenig mehr

bemüht war, als einige Formeln der Erregungstheorie in eine andere Sprache zu übersetzen, machte ich darauf aufmerksam, wie geisttödtend diese Art der Spekulation für die praktische Philosophie werden müsse, in der sie nothwendig der Handlung nur Andächteley unterschiebt, und die Kunst durch Mysticismus verunstaltet. Die Geschichte der fernern Ausbildung jener Schule hat nur allzusehr diese Wahrheit bestätigt, [wie dies denn neuerdings von einem seiner Schüler, natürlich ohne Anleitung zum Quellenstudium selbst weitläuftiger behauptet wird], und selbst Schellings eigne neueste Schriften

er-

erklären sich nur allzubestimmt für diese energielose Geheimnisskrämerey.

Um so nothwendiger finde ich es, dem irre leitenden wahrscheinlichen in jenen Ideen entgegen zu treten, und eine deutliche Ansicht des Verhältnisses der Religion, und der Schönheit zur Philosophie nach bestimmten Begriffen, und in einer besonnenen Sprache geltend zu machen.

Das Interesse der Wissenschaft und meine Selbstvertheidigung vereinigen sich also, um mich zur Bekanntmachung dieser Resultate meiner

ner Spekulation zu bestimmen, ehe ich die Gründe derselben ausführlich vorzulegen im Stande bin. Den träumenden zum Troste, die sich nicht gern wollen wecken lassen, erscheine ich hier noch immer als Kantianer, habe aber freylich ein sehr überflüssiges Geschäfte unternommen, wenn ich die Kommentare über Kants Schriften nur noch um einen vermehrte, ohne das System selbst weiter auszubilden, als er es vermochte. Darüber entscheide die kommende Zeit!

Was ich hier liefere, ist also nur der exoterische Theil unserer Philo-

so-

sophie. Auch der Kriticismus hat seinen geheimen, esoterischen Unterricht, aber seine Geheimnisse sind nicht Mysterien, sondern Arcana der innern Physik, die sich eben nicht für Geld, aber wohl gegen Fleiss und Zeit verkaufen lassen. Diese Arkana bestehen in dem Geheimniss einer anthropologischen Deduktion aller philosophischen Grundsätze, wozu ich die Idee in meinem System der Philosophie schon angegeben habe, die Ausführung aber schon lang in meiner Gewalt war, ehe ich irgend öffentlich aufgetreten bin. Dennoch wage ich es dreist, den nach Resultaten und schönen Gedanken haschen-

schenden philosophischen Putzmachern die Aufgabe zu stellen, mir den Vortheil dieser anthropologischen Deduktion abzugewinnen, und mich so um den Preiss meiner mühsam vorbereiteten wissenschaftlichen Laufbahn zu betrügen.

In-

Inhaltsanzeige.

Seite.

Vorrede.

Wissen, Glauben und Ahnden, 1-77

Endliches und Ewiges Seyn, oder Erscheinung und Ding an sich 3

Die Wahrheit 19

Die Natur ist nur Erscheinung 31

Wissen, Glauben und Ahnden 61

Wissen 78-114

Die Natur 79

Die Materie 88

Der Geist 98

Glaube 115-171

Der Glaube 118

Die Idee 124

Das Reich der Zwecke 138

Vom ewigen Gut 148

Inhalt.

Die intelligible Welt, die Ewigkeit meines Daseyns, und die Freyheit des Willens . . . 161

Ahndung . . . 172-327

Die Ahndung . . . 173

Die Teleogie der Natur. . . . 181

Die Teleologie der Natur ist eine Beurtheilung derselben, als eines Ganzen unter Gesetzen der Schönheit und Erhabenheit . . . 217

Andacht und Enthusiasmus . . . 235

Die Geheimnisse . . . 250

Beziehung des Endlichen Seyns auf das Ewige überhaupt, oder die Unsterblichkeit der Seele . . . 258

Beziehung der Idee der Freyheit auf die Erscheinung, oder die Freyheit des Willens. . . . 282

Die Gottheit . . . 309

Wissen,
Glauben und Ahnden.

Endliches und Ewiges Seyn

oder

Erscheinung und Ding an sich.

Insgemein wird die Unterscheidung der Erscheinung, und des Dinges an sich für die Hauptsache der kantischen Philosophie gehalten. Nachdem man lang genug darüber hin und her gestritten hatte, und über der Menge gegebener Erläuterungen immer weniger zu verstehen anfing, was eigentlich damit gemeint sey: so wurde endlich fast allgemein im Publikum geglaubt, das arme Ding an sich habe seinen Process in erster Instanz verloren, oder wenigstens sey das ganze Verfahren in seiner Sache auf immer niedergeschlagen. Wirklich wurde es dann auch in Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens als das den Stoff vertretende, und in Fichtes Wissenschaftslehre als das Nicht-Ich nur auf

den gemeinen Dienst der Dinge ausser uns angewiesen. Allein so nahe an seiner gänzlichen Erniedrigung stand der Tag seiner Verherrlichung, dass es in Schellings Philosophie mit neuem Glanz und Schmuck angethan, zu höhern Ehren gelangt, als je vorhin.

Nirgends hat Schelling Kanten richtiger verstanden, und besser angewandt, als indem er den Unterschied der Erscheinung und des Seyns an sich unter den fasslichern und minder künstlichen Ausdrücken des endlichen und ewigen Seyns in sein System einführte. Er hat hiermit die einfachsten und popularsten Ausdrücke, die sich wohl in der deutschen Sprache für dies Verhältniss finden lassen, die durch jedes Gebetbuch autorisirt sind, wieder in Gang gebracht; vorzüglich aber dadurch der Sache mehr Verständlichkeit gegeben, dass er die Meinungen der älteren Philosophen über das Endliche und Ewige, das Reich der Natur, und das Reich der Gnade durch Kants grosse Entdeckung, dass Raum und Zeit blosse Formen unsrer Sinnlichkeit und so mit des Endlichen seyen, aufhellte, und ihnen bestimmtere Zeichnung gab.

Für die Anwendung hätte man sich vieles Streites überheben können, wenn man

von

von der Unterscheidung der Erscheinung und des Seyns an sich so ausgegangen wäre, wie diese im Volke gewöhnlich ist, im Katechismus, oder wenigstens in den meisten Gebetbüchern vorkommt. Da wird die Ewigkeit nicht als ein Seyn durch alle Zeit vorgestellt, sondern man setzt die Zeit überhaupt der Ewigkeit entgegen, man spricht von Zeit und Ewigkeit. Diese Ewigkeit, das ewige Seyn bey Gott, welches uns jezt noch Geheimniss bleibt und welches wir uns nur dadurch denken, dass wir uns ein Seyn vorstellen, in welchem alle Beschränkung unsers Seyns in der Zeit weggedacht wird, dieses ewige Seyn bey Gott ist das Seyn an sich, von dem wir nur die Erscheinung sehen.

Indessen glaube man nicht etwa, dass Kant sich mit seiner Unterscheidung der Erscheinung, und des Seyns an sich eine neue Entdeckung anmasste, nur aus Unkunde dessen, was die ältern Philosophen darüber meinten. Es ist ein grosser Unterschied zwischen dem Gegensatz des materiellen und geistigen, und dem des Endlichen und Ewigen, und selbst der leztere langt noch nicht hin, um Kants wichtige Entdeckung ganz zu verstehen, wenn man nicht in Rücksicht des

End-

Endlichen Schein und Erscheinung aus einander hält. Schwerlich aber hat sich ein einziger unter den Griechen und Neuplatonikern dem Unterschiede des Endlichen und Ewigen mehr genähert, als bis zur Unterscheidung des materiellen und geistigen. Die Alten waren in der Kunst zu abstrahiren so viel unerfahrner als wir, und ihre unvollständigen Vorstellungen von Himmel und Erde, waren ihnen so hinderlich, dass sie selbst nur selten sich über alle materielle Vorstellung erheben konnten. Man sehe z. B., was der beliebte Platon am Ende des Phaedon erzählt, und steigt nicht Aristoteles Seele nur wegen ihrer specifischen Leichtigkeit zu den Sternen auf. ihre höchste Abstraktion war die, dass sie die Materie, als das Nichts, oder auch als das träge, todte, böse Princip von allem lebendigen, dem geistigen, als dem allein reellen trennten, das heisst sich zu einem einfachen Intellektualismus erhoben.

In alle dem ist aber der wahre Gegensatz von Erscheinung und Seyn an sich gar nicht berührt; selbst Schelling verwechselt wieder überall Erscheinung und blossen Schein, er macht die ganze Endlichkeit zum *ουκόν* einiger Alten, was ihnen nur die Materie war, hat also die Idee

Idee der Erscheinung gar nicht rein aufgefasst, und daher eben so wenig die reine Idee des Seyn an sich. Nur in ihrer Anwendung kennt er beyde Begriffe, und trennt dem gemäss das Endliche und Ewige.

Bey so bewandten Umständen ist es vielleicht nicht umsonst, jetzt die alte bald verjährte Sache des Dinges an sich wieder vorzunehmen, und zu versuchen, ob man ihm nicht endlich sein Recht könne wiederfahren lassen.

Woher erhält nun unter alle dem mehr oder minder wichtigen, was Kant entdekt oder gesagt hat, gerade diese Unterscheidung der Erscheinung und des Seyns an sich eine so grosse Wichtigkeit, dass der Streit immer wieder auf sie zurückkommt? Das ist leicht zu beantworten. Eben weil sie das Hauptdogma des transcendentalen Idealismus vorbereitet, oder eigentlich schon ausspricht, sie verbindet mit der Nachfrage nach dem lezten Grunde der Gültigkeit unsrer Erkenntniss zugleich die Antwort auf die Frage nach dem lezten Grunde der Realität im Seyn der Dinge. Die lezte Antwort ist nach dem Sinne des Kriticismus ein blosses Resultat der Untersu-

chun-

chungen über erstere Frage; für jede Dogmatische Philosophie aber gerade das erste und nächste, worüber sie eigentlich entschieden haben will, ehe man zu philosophiren anfängt. Das Gerede um jene Unterscheidung ist also grossentheils wieder nur darum so laut und verworren geworden, weil so wenige nur sich zur Mühsamkeit der kritischen Methode verstehen, die meisten gleich wieder nur nach Dogmen greifen. So hat denn auch Kant wieder durch seine mühsamen Untersuchungen, nur dem Rationalismus Resultate an die Hand gegeben, welche er zu seinen dogmatischen Spielen weiter braucht.

Wer nach dogmatischer Methode den Unterschied des Endlichen und Ewigen oder der Erscheinung und des Seyns an sich auffasst und ausbilden will, der wird gleich mit der Behauptung anfangen: Wahrheit ist nur die absolute Wahrheit des Ewigen. Das Wissen um welches den Philosophen ziemt, sich zu bemühen, ist nur das absolute Wissen, das Wissen vom Absoluten, ewigen Seyn an sich, alles Wissen um das Endliche ist nur Trug und Schein. Die einzige Realität ist ihm also die Realität des Ewigen; von dieser geht er aus, und auf diesen will er

allein

allein sprechen. Aber leider kommt dieser in unserer Erfahrung nur äusserst selten einmal vor, es lässt sich nun äusserst wenig davon sagen, und der Philosoph befindet sich gleich in der grössten Verlegenheit, um das Endliche aus dem Ewigen zu begreiffen, das Endliche zum Ewigen hinzuzubringen, indem wir gemeinhin gerade nur das Ewige zum Endlichen hinzutragen, um zum gegebenen Bedingten ein Unbedingtes zu haben. Mit dieser Noth haben wir uns denn auch neuerdings weidlich amusirt; Schelling hat sich dabei anfangs, nur so lang es gehen wollte auf die Antwort beschränkt, das Endliche, wenn wir es einmal haben, habe recht wohl Platz im Ewigen, als ihm aber endlich seine eignen zweifelnden Freunde erwiederten, er habe ja aber eben das Endliche noch gar nicht, wenn es einmal da sey, wolle man es schon unterbringen, aber wie es denn gleichsam zum Ewigen hinzukomme: so flüchtet er sich in die praktische Philosophie, und schüzt zur Antwort den Sündenfall vor, als einen Abfall der ewigen Ideen aus dem Ewigen, dessen Idee er aber anstatt sie in unserer Bibel, Gesangbuch oder Katechismus zu suchen, nur in den Mysterien der Griechen hat auftreiben können. Die Endlichkeit ist nur zur Strafe für die abgefal-

fallenen Ideen da, und ausserdem das eigentliche Nichts. Mit dieser Antwort ist denn vor der Hand die Sache wieder ein wenig verworrener, und wenn Schelling gleich jezt noch diesen Abfall als einen Abfall aus Gott vorstellt, und das ewige Seyn der abgefallenen Ideen ein Seyn in Gott nennt; so kann er doch nach und nach, da das Absolute schon nicht mehr die Gottheit selbst ist, den Abfall einen blossen Abfall von Gott, und das ewige Seyn der Ideen ein Seyn bey Gott nennen, wodurch wir denn wieder die gemeine Vorstellung einer intelligibeln Welt erhalten, welche von Gott regiert wird. Das wäre nun ganz gut, und so hätten wir wieder Ruhe; es ist aber durchaus wider den Accord. Schelling hat die erste Frage keinesweges beantwortet, sondern nur auf eine noch schlimmere Weise das Endliche im Ewigen vorausgesezt. Wo bleibt denn hier die hochberühmte absolute Identität, Indifferenz und Einheit des Ewigen, hier haben wir ja die Mannigfaltigkeit der Formen und Gestalten des Endlichen selbst ins Ewige aufgenommen, wir haben ausser dem schlechthin idealen der Gottheit, noch ewige Ideen, abgefallne ewige Ideen, sogar jeder von uns ist eine davon, und die sind alle mit und neben der Gottheit,

und

und neben einander im Ewigen. Das Räthsel bleibt also immer das nemliche, und Schelling geht einmal, wie das andere, wieder vom Endlichen aus, und nicht vom Ewigen. Der Sündenfall wird ihm so wenig zu Statten kommen, dass er vielmehr den plausibelsten Grund zur Widerlegung jedes rationalen Dogmatismus an die Hand gibt, nemlich durch die Unmöglichkeit der Theodicee.

Aller Rationalismus wird auf die Frage: was ist Wahrheit? nur in Rücksicht der Wahrheit des Ewigen antworten, und somit gleich von der Realität des Ewigen, als der einzigen ausgehen. Er kann aber dabey nicht anders verfahren, als dass er wirklich von dem Verhältniss der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande vom Verhältniss des Denkens zum Seyn ausgeht, denn dadurch bestimmt sich der höchste Begriff der Wahrheit. Dabey verwechseln sie aber den Begriff der empirischen Wahrheit mit dem der transcendentalen, und meinen nun das Verhältniss des Denkens oder des Begriffes zur Anschauung sey mit dem des Denkens zum Seyn einerley, ja sogar wird damit das Verhältniss des ideellen zum reellen, oder des Geistes zur Materie noch verwirrt, und man kommt auf widersinni-

sinnige Behauptungen wie die, dass die Seele der Begriff des Leibes, dieser aber die Anschauung der Seele sey, wobey sich allerdings nach Platonischer Abstraktionsweise noch etwas denken lässt. Das reinste Verhältniss ist aber das der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande, des Denkens zum Seyn, nach Schelling des Subjektes zum Objekte. Bey diesem will ich hier stehen bleiben.

Wenn wir von diesem Verhältniss ausgehen, so können wir die absolute Realität nur entweder im Denken oder im Seyn schlechthin oder in beiden zugleich suchen.

Suchen wir sie im Denken, so ist die Vorstellungskraft das einzige einfache Wesen, wovon wir uns eine Idee entwerfen können, wir setzen also die Realität in eine höchste absolute Vorstellungskraft, dabey ist die Idee der Wahrheit selbst für unsre Vernunft gleichsam etwas objektives, ausser ihr liegendes, demungeachtet können wir uns aber nicht wohl ein Seyn denken, ohne ein Vorgestelltwerden; wir können wohl denken, dass etwas ist, ohne dass wir es vorstellen, aber das Seyn ist gleichsam ein Vorgestelltwerden schlechthin, ein absolutes Vorgestelltwerden.

Daher

Daher gewinnt die Idee viel Schein für sich, dass die Welt eigentlich ein Gedanke Gottes sey; Gott aber, als absolute Vorstellungskraft durch sein Denken schaffe. So bildet sich diese Meinung durch alle Stufen eines verworren gedachten Egoismus, bis zum reinen Intellektualismus der Leibnitzischen Monadenlehre aus.

Wenn dem aber so ist, und wir finden nun doch so viel übels und böses in der Welt, so macht sich die Einwendung unwiderleglich: wie hat Gott wohl auf so böse Gedanken kommen können?

Auf der andern Seite kann man aber auch sagen, das denkende ist doch auch, dem Denkenden kommt selbst noch Seyn zu, nicht so nothwendig dem Seyn auch denken, wenn wir das Seyn in ein blosses Vorgestelltwerden setzen, so kommt dem letzten Vorstellenden doch wieder Seyn zu, wir müssen also den letzten Grund der Realität in dem suchen, was schlechthin ist. Diese Meinung bildet sich dann durch alle verworren gedachten Grade des Materialismus zu zwey Ideen aus, von denen die eine als Pantheismus der Spinoza meint: die Welt sey Gott, die andere

als der gemeine Glaube sagt: Die Welt sey durch Gott, Gott sey die Ursach der Welt.

Diese lezte Meinung ist denn eigentlich ganz und gar unphilosophisch, indem wir das Endliche selbst zu einer Wirkung des Ewigen machen, doch dem sey auch wie ihm wolle, nach dieser Idee ist immer die Welt ein Werk Gottes, und wenn wir so viel übels und böses darin finden, so bleibt die Einwendung unwiderleglich: wie hat Gott so etwas böses machen können.

Wollen wir aber mit Spinoza das Seyn der Welt als das Seyn Gottes ansehen, so sind wir selbst in Gott oder als abgefallene ewige Ideen wenigstens ein Theil der Gottheit, wogegen aber die unwiderlegliche Einwendung stehen bleibt, dass, wenn in der Welt so viel übles und böses aus Gott abgefallen ist, damit ja das Wesen der Gottheit selbst anbrüchig geworden sey.

Wollen wir aber Denken und Seyn mit einander vereinigen, und von keinem von beyden allein ausgehen, so kommen wir doch immer wieder auf den Spinozismus, und wenn uns dieser nicht gefällt, auf Leibnitz Intellektualis-

tualismus zurück, denn in der Indifferenz des Seyns und Denkens, hat doch das Seyn eigentlich das Uebergewicht, indem jedem denkenden noch Seyn, dem Seyn aber nicht nothwendig denken zukommt; was sollten wir auch bey allen Göttern mit dem positiven Ewigen anfangen, das nicht einmal ist? Schelling hat dies freilich eine Zeit lang anders genommen, indem er fest auf der gänzlichen Indifferenz des Seyns und Denkens in der absoluten Vernunft bestand, allein schon, dass er das Absolute doch Vernunft nennt, und ihm weiterhin Selbsterkenntniss zuschreibt, zeigt, dass seine Indifferenz eigentlich zum Intellektualismus hinneige. Denn wollte er mit der absoluten Indifferenz wirklich Wort halten, so würde er, wie ich schon sonst gezeigt habe, seinem eignen Grundprincip der intellektuellen Anschauung untreu, und erzeugte seine Ideen wirklich, wie wir, durch blosse Negation, das heisst vermittelst der verhassten Reflexion, er würde dann nur vom Ewigen sagen, es sey nicht das Endliche, und müsste also nothwendig zuerst vom Endlichen ausgehen.

Doch, was hilft uns das Streiten mit diesen, wir erhalten doch immer die nämliche Antwort, ungefähr so wie jemand, der einem

Freun-

Freunde mit vieler Mühe etwas glaubt deutlich gemacht zu haben; am Ende legt ihm der Freund vertraulich die Hand auf die Schulter, und sagt wehmüthig: ja es ist ganz richtig, du bleibst dir darin ganz treu, und musst wohl so reden, das kömmt aber einzig daher, weil du ein Narr bist. Einer von beyden möchte dann wohl wirklich etwas dem ähnliches seyn. Sie halten uns für eine Art von Cyklopen, nur ohne das Schmiedetalent, denen die böse Reflexion das eine, hellere, innere Auge rein ausgebrannt hat, so dass in dem wahren innern Leben für uns eitel Nacht ist. Ihnen aber ist in der geheiligten Mystifikation der intellektuellen Anschauung ein inneres Organ für Religion aufgegangen, sie sehen die ewigen Mysterien administriren, die Gottheit aber von Angesicht zu Angesicht, und das mit einer ganz unglaublichen Schlichtheit und Bescheidenheit. Als Moses einmal den Herrn gesehen hatte, so glänzte er doch so fort an also, dass das Volk das blendende Licht nicht ertragen konnte, bey diesen aber phosphorescirt das höhere Licht so einzig nach Innen, dass wir ihnen äusserlich nicht die mindeste Weihe anmerken, dass sie vielmehr an uns vorüber gehen, alltäglich wie ein Schuhmacher und Schneider.

Ich

Ich fürchte aber, dass diese Mystificationen uns armen Lesern noch viel werden zu schaffen machen, wenn die jungen Leute durch das Hinbrüten über dem ehrlichen Schuhmacher Genie erst einmal klug geworden sind. Die Albernheiten in den kindischen Versuchen der Schüler in der Naturphilosophie waren noch darin naiv, dass die Leutchen, wenn sie ein paar Wochen zugesehen hatten, schon meinten, dem lieben Gott die Kunst abgelernt zu haben, eine Welt zu machen, und uns denn gleich aus leichtem Zimmerzeug ein Modell davon zimmerten; dagegen versprechen die kindisch mystificirten Andachtsäusserungen einzig ekelhaft zu werden.

Schelling zögerte zu lang, bis er die neu aus Gott geborne Religions- und Tugendlehre kund machte, die Schüler wurden der losen, immer wiederhohlten theoretischen Speise müde, suchten sich selbst mystisch religiöse Nahrung, und fiengen nun an jene Leerheit seinem Intellektualismus, den man jezt Idealismus nennt, vorzuwerfen.

Der Idealismus kommt aus der Mode, und man verspricht uns einen neuen Realismus, um den es aber noch so tumultuarisch

aussieht, dass sich noch nicht viel dazu sagen lässt. Indessen scheint man darin geradezu mit Gott und aus Gott zu beginnen, und was kann einem da wohl noch fehlen, wenn man den einmal hat? Am weitläuftigsten hat Prof. Wagner bisher in seiner Idealphilosophie davon gesprochen. Diese ist aber als wahre Phantasmagorie über den Grundsatz erbaut, dass Philosophie und Poesie völlig eins seyen, ist so durch und durch Phantasienstückchen selbst ohne den Versuch zu systematischer Konsequenz, dass es viel zu früh wäre, um den kaum angefangenen Traum schon deuten zu wollen.

Gar lächerlich nimmt es sich aus, wenn bey diesen Schülerarbeiten der Verfasser seine Ungebildetheit so ganz treuherzig dem Publicum aufheften will, indem er meint, er schreibe blos darum anfangs so tumultuarisch und verworren, weil das Publikum noch gar nicht vorbereitet sey, seine neuen hohen Gedanken zu fassen. Sobald er aber irgend selbst in Sprache und Form sich gehörig gebildet hat, so läuft seine ganze Entdeckung auf nichts, als einen mehr oder weniger gut verstandenen Leibnitzianismus oder Spinozismus hinaus. Also genug hiervon, wir wenden uns an die Kritik zurück.

Die

Die Wahrheit.

Die Nachfrage nach dem lezten Grunde der Gültigkeit unsrer Erkenntniss ist die, von welcher alle Spekulation ausgeht, und auf welche sie immer wieder zurückkommt. Die Schwierigkeiten, die sich bisher immer gezeigt haben, diese Frage sicher und hinreichend zu beantworten, liegen darin, dass die menschliche Vernunft in ihrer Selbsterkenntniss an einen innern Sinn gebunden ist, dass wir erst wahrnehmen und erfahren müssen, was wir erkennen und erkannt haben, und nicht unmittelbar durch unser Erkennen auch wissen, was wir erkennen. Diese Thatsachen der innern Erfahrung sind bisher noch nicht gehörig betrachtet worden.

Es wird zwar in jeder Logik bemerkt, dass wir ungleich mehr dunkle Vorstellungen haben, als solche, deren wir uns in jedem Augenblick eben wieder bewust wären, allein die ganze Geschichte dieses Wiederbewustseyns der Erkenntnisse ist noch bei weitem nicht hinlänglich erörtert worden. Es sieht

zwar jedermann leicht ein, wie ungeheuer viele Vorstellungen und Erkenntnisse in dem Gemüthe eines gelehrten, gebildeten oder erfahrnen Mannes jederzeit gegenwärtig sind und wie weniger davon er sich in jedem Augenblick bewust ist, und dessen ungeachtet behaupten noch jezt sehr gelesene Schriftsteller im Fache der Philosophie, dass wir, so wie wir Vorstellungen haben, uns gleich auch bewust wären, dass wir sie haben. Die Vernachlässigung, dass bis jezt die Verhältnisse der Erkenntniss zum innern Sinn und zur innern Erfahrung noch nicht gehörig beobachtet sind, ist fast noch der einzige Fehler, um welches willen die Gründe der Gültigkeit unsrer Erkenntnisse noch für so dunkel gehalten werden.

Die Aufhellung dieser Dunkelheit wird eigentlich in dem esoterischen Unterrichte der kritischen Philosophie gezeigt, das heisst sie erfordert mehr Fleiss und Zeit, als die meisten auf das Studium der Philosophie verwenden wollen. Hier habe ich es nur mit den Resultaten dieser Untersuchung zu thun, welche im Ganzen im Grunde schon exoterisch genug gemacht worden wäre, durch mein System der Philosophie als evidente Wissenschaft,

schaft, welches bey Hinrichs in Leipzig herausgekommen ist, wenn diese Lehre dessen überall empfänglich seyn könnte.

Die Vernunft ihrem theoretischen Gebrauche nach, ist ein Erkenntnissvermögen; ihre eigentliche Thätigkeit ist hier immer ein Erken. en, aber ihre Erkenntniss lässt sich nicht immer so unmittelbar wahrnehmen.

Jede zur Erkenntniss gehörige Thätigkeit der Vernunft heisst vielmehr eine Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist schon Erkenntniss, sondern die Erkenntniss ist eine zusammengesetzte Thatsache in innerer Erfahrung, welche oft erst durch Vereinigung vieler Vorstellungen zu Stande kommt. Wer versteht, was erkennen heisst, der weiss auch, dass in aller Erkenntniss Gegenstände in Beziehung auf Existenz erkannt werden. Das Verhältniss von Gegenstand und Existenz zur Erkenntniss ist das charakteristische Merkmahl, um deswillen wir eine Thätigkeit der Vernunft zum erkennen rechnen, es ist aber weder ein Kausalverhältniss, noch irgend auf andere metaphysische Begriffe zurückführbar, sondern es kann nur, wie es ist, in innerer Erfahrung erkannt werden.

Blosse

Blosse Bilder der Phantasie, oder abgezogene, allgemeine Begriffe, so wie sie für sich gedacht werden, auch blosse problematische Urtheile, die wir uns nur als mögliche Aufgaben denken, sind blosse Vorstellungen, ohne noch Erkenntniss zu seyn. Zur Erkenntniss gehört die Assertion, die Aussage, oder das Bewustseyn, dass etwas ist, so oder so beschaffen ist.

Von den Erkenntnissen nennen wir aber diejenigen Anschauungen, deren wir uns unmittelbar wieder bewust sind, die wir unmittelbar wahrnehmen. Dagegen bedienen wir uns des Denkens eigentlich, um uns desjenigen mittelbar bewust zu werden, was wir in unsern Erkenntnissen nicht unmittelbar wahrnehmen können. Alles Denken, dessen Gebiet wir im allgemeinen mit dem Worte Reflexion bezeichnen, alle Abstraktion und Vergleichung, alle logische Thätigkeit des Verstandes, alles Begreiffen und Begriffe machen, alles Urtheilen und Urtheile machen, alles Schliessen, ja die ganze Form der systematischen Einheit, die Wissenschaft gehört nur zu der Art, wie wir uns unsrer Erkenntnisse wieder bewust werden, wie wir von der innern Wahrnehmung zur innern Erfahrung gelangen.

In

In der unmittelbar wahrgenommenen Anschauung bin ich mir nun nur einer Erkenntnissthätigkeit meiner Vernunft bewust, die ihr gerade jetzt in diesem Gemüthszustand zukommt, hingegen um mir irgend etwas mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit bewust zu werden, brauche ich eine Erkenntniss in Urtheilen. Urtheile aber sind jederzeit mittelbare Erkenntnisse, in denen ich mir erst wieder bewust werde; was für eine Erkenntniss schon in meiner Vernunft ist. Jedes Urtheil setzt eine andere Erkenntniss voraus, durch die es wahr ist, dies ist eigentlich der logische Satz des Grundes. Wenn ich z. B. mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit behaupte: zweymal zwey sey vier, so berufe ich mich darin auf eine unmittelbare Erkenntniss, welche hier Anschauung ist, durch die ich zu diesem Urtheile berechtigt bin, durch das Anschauen könnte ich mir aber die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in meiner Erkenntniss nicht bewust werden, wenn ich sie nicht erst zum Urtheile erhebe.

Urtheile sind also immer um einer andern unmittelbaren Erkenntniss willen wahr, welche ihren zureichenden Grund enthält, aus der sie abgeleitet werden. So lang nun dieser

Grund

Grund selbst wieder in Urtheilen besteht, so lang heisst jene Ableitung schliessen oder beweisen. Das Schliessen oder Beweisen besteht also darin, dass ich ein Urtheil aus andern schon bekannten Urtheilen ableite. Ein erweisliches Urtheil ist also immer wieder in andern Urtheilen gegründet, und die Wahrheit aller Urtheile entspringt eigentlich nur aus den Grundsätzen, aus denen die obersten Beweise geführt werden, und die nicht wieder in Urtheilen gegründet sind. Diese Grundsätze sind aber selbst wieder Urtheile, und müssen daher aus einer andern unmittelbaren Erkenntniss in unsrer Vernunft entspringen. Diese Erkenntnissart ist gewöhnlich die Anschauung, aus dieser aber entspringt keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, wir haben vielmehr ausser den Anschauungen noch andere unmittelbare Erkenntnisse in unserer Vernunft, welchen eigentlich die Nothwendigkeit gehört, und diese nennen wir Erkennisse *a priori*.

Hiergegen wird leicht gefragt werden, diese Erkenntnisse *a priori* sind also wohl angeborne Ideen? der Fragende kommt zu dieser Frage auf folgende Weise. Er besinnt sich aus der Geschichte der Philosophie, dass

Leib-

Leibnitz, und mehrere berühmte Männer, ehedem behauptet hätten, unsere Vernunft habe angeborne Ideen, nachher aber sey diese Meinung durch andere berühmte Männer gänzlich widerlegt worden. Der Frager weiss dies auswendig, hat aber selbst nur so auf halben Weg eine verworrene Vorstellung von dem, was eine angeborne Idee seyn mag, welche ihn zu einem eigenen Urtheile in der Sache gar nicht berechtigt. Ich bin also gar nicht verbunden, ihm auf seine Frage zu antworten, will aber doch ein übriges thun, und sage ihm daher, jene Erkenntnisse *a priori* sind keine angeborne Ideen, um aber zu erfahren, was sie denn sonst sind, solle er einmal innere Physik studiren, um die Organisation der Vernunft kennen zu lernen, dann wird er nicht nur dies verstehen lernen, sondern noch dazu erfahren, welche Erkenntnisse *a priori* jede endliche Vernunft hat. Hat er dazu keine Lust, so pfusche er nicht in fremde Geschäfte, sondern lasse die Philosophen in Ruhe.

Aus dem einfachen Satze, dass alle Wahrheiten, welche in Urtheilen ausgesagt werden, eigentlich doch in einer andern unmittelbaren Erkenntniss in der Vernunft liegen, kön-

können wir ein sehr gewöhnliches Vorurtheil beleuchten. Unter dem Volke gilt das Vorurtheil: die Philosophen behaupteten, sie können alles beweisen, und wer dies nicht könne, sey kein Philosoph. Manche meinen sogar einen Philosophen dadurch zu Schanden zu machen, wenn sie ihm zeigen, er könne ihnen irgend eine seiner Behauptungen nicht beweisen; sie bedenken dabey aber nicht, dass, wenn es auf Ueberzeugung und nicht auf blosse Ueberredung abgesehen ist, man dem Gescheuten leicht sehr vieles, dem Dummen aber mit vieler Mühe nur sehr weniges begreiflich machen könne, und dass im Disputiren die grösste Kunst, um sich nichts beweisen zu lassen, darin bestehe, sich recht dumm zu stellen. Das Vorurtheil, dass sich alles beweisen lasse, schreibt sich daher, weil in der Ableitung von Urtheilen wir selten auf die lezten Gründe zurückgehen, also gewöhnlich nur Urtheile von Urtheilen ableiten, das heisst beweisen. Dieses Vorurtheil hat sich vorzüglich durch die Verbreitung der Wolfischen Philosophie allgemeiner gemacht, und recht fest gesetzt. Denn in der That war die richtig verstandene Absicht dieser Schule keine andere als die, den diskursiven Verstandesgebrauch, der sich

eben

eben im Urtheilen zeigt, zum alleingültigen Quell der Wahrheit zu machen, und also alle Wahrheit dem Beweise zu unterwerfen, und in dem berühmten Streite zwischen Jakobi und Mendelson machte eigentlich Jakobi dem eleganten Wolfianer nur die sehr gegründete Einwendung, dass doch durch alle logischen Weitläuftigkeiten nie eine unmittelbare Gewissheit erhalten werden könne, dass vielmehr immer noch ein erstes Vorausgesetztes als der eigentliche Quell der Gewissheit und Wahrheit fehle, er benennte diesen unmittelbaren Quell der Wahrheit aber zu unbestimmt mit den Worten Glaube und Offenbarung, und ihm war der Weg noch nicht bekannt, auf dem man sich näher in Rücksicht dieser unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft orientiren kann.

Die Wahrheit der Urtheile beruht also zuletzt immer auf einer andern unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft, daraus lässt sich denn leicht zeigen, dass aller Unterschied von Wahrheit und Irthum in unsern Erkenntnissen nur auf diese mittelbare Gewissheit der Urtheile geht, und der tiefste Irthum niemals die unmittelbare Erkenntniss unsrer Vernunft antastet. In der Logik wird gezeigt,

zeigt, dass aller Irthum, der uns vorkommt, entweder logischer Irthum ist, oder Sinnesbetrug. Die Sinne aber betrügen nicht, sondern es ist auch hier jederzeit der Verstand, der sich irrt. Der optische Betrug beruht auf einer der Willkührlichkeit unterworfenen Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft, welche selbst durch vorhergehende irrige Urtheile des Verstandes veranlasst wird; es liegt also allem Sinnesbetrug eigentlich ein logischer Irrthum zu Grunde. Der logische Irthum entspringt aber ganz in Urtheilen, er beruht immer auf einem voreiligen Wahrscheinlichkeitsschluss, das heisst, ich nehme unzureichende Gründe, welche ich für ein Urtheil habe, irrigerweise für zureichend an. Mit alle diesem Irthum gehen wir also nie über das Gebiet der Urtheile hinaus, das einzige irrige in unsern Vorstellungen, so wie wir gemeinhin von Irthum sprechen, sind irrige Urtheile. Dies betrift also keinesweges die unmittelbare allem Urtheil zu Grunde liegende Erkenntniss der Vernunft, diese wird hier vielmehr eben als der Quell der Wahrheit angesehen, und die Wahrheit der Urtheile beruht eben darauf, dass sie mit dieser unmittelbaren Erkenntniss übereinstimmen. Wenn wir also die Wahrheit nur

nehmen,

nehmen, so wie sie dem Irthum entgegen steht, so wird mit der Wahrheit einer unmittelbaren Erkenntniss nur ihr Vorhandenseyn im Gemüthe ausgesagt, mit der Wahrheit eines Urtheils aber seine Uebereinstimmung mit der unmittelbaren Erkenntniss.

Wir können also nicht, wie es gewöhnlich geschieht, von der dem Irthum entgegengesetzten Wahrheit sagen: Wahrheit ist die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstande; sondern nur Wahrheit eines Urtheils ist die Uebereinstimmung desselben mit der unmittelbaren Erkenntniss der Vernunft, in der es begründet ist. Der erste Satz hingegen hat nur den Schein für sich, dass jene unmittelbare Erkenntniss z. B. die Anschauung dem Gegenstande näher ist, als das Urtheil, welches mittelbar erst von ihr den Gegenstand entlehnt. Es ist also die gemeine Bedeutung der Wahrheit eigentlich nur eine innere Zusammenstimmung der mittelbaren Erkenntniss mit der unmittelbaren; diese unmittelbare Erkenntniss hat ihre Wahrheit in der Rücksicht dann bloss in ihrem Vorhandenseyn in der Vernunft.

Es ist hier kein Streit darüber, denn es ist blosse Erfahrungssache, dass wir eine

innere

innere Konsequenz in unsere Erkenntnisse bringen können, die durchgeführte Erkenntniss würde uns dann die Erkenntniss vollständig so darstellen, wie sie in unsrer Vernunft unmittelbar vorhanden ist, und damit erhielten wir denn dasjenige, was wir gemeinhin Wahrheit der Erkenntniss nennen.

Ich nenne diese Wahrheit die innere oder empirische Wahrheit der Erkenntniss, weil wir mit ihrer Idee nur auf die Vereinigung unsrer Erkenntnisse in ein System der Vernunft gehen, wir aber dieser Wahrheit noch eine andere Idee derselben entgegensetzen können. Wir können nemlich nach dem obigen Satze: dass Wahrheit die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstande sey von einer Vergleichung dieses ganzen vollendeten Systems unsrer Erkenntnisse mit dem Seyn des Gegenstandes sprechen, von einer Uebereinstimmung der unmittelbaren Erkenntniss mit ihrem Gegenstande. Diese Idee der Wahrheit nenne ich zum Unterschiede von jener die transcendentale Wahrheit, und will die Untersuchung in Rücksicht ihrer weitläuftiger machen, weil davon die berühmte Kantische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich abhängt.

Die

Die Natur ist blosse Erscheinung.

Aristoteles führt es einmal als eine ganz besondere Art wechselseitiger Beziehungen an: wenn ein Mensch sitzt, so ist die Aussage wahr, dass er sitze, und wenn diese Aussage wahr ist, so sitzt der Mensch. Wahrheit einer Aussage, und Daseyn des Gegenstandes von welchem dieselbe gilt, sind jederzeit in einer solchen wechselseitigen Abhängigkeit von einander, dass keines ohne das andere Statt finden kann; wo aber doch offenbar das Daseyn des Gegenstandes der Grund, die Wahrheit des Urtheils die Folge seyn soll. Alle Wahrheit einer Erkenntniss hängt in so fern von dem Daseyn ihres Gegenstandes ab, Wahrheit ist die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstande.

Aber nach diesem Begriffe der Wahrheit beurtheilen wir unser Fürwahrhalten zunächst noch nicht. Uns gibt es vielmehr erst noch eine innere empirische Wahrheit, bey der nur

nur die Frage ist, wie stimmt unsere Erkenntniss in sich zusammen, wie stimmt die mittelbare Erkenntniss mit der unmittelbaren, und welche unmittelbare Erkenntniss haben wir eigentlich, so dass das Vorhandenseyn dieser unmittelbaren Erkenntniss eigentlich die innere Wahrheit für unsere Vernunft ausmacht. Wenn wir nun aber das ganze System unserer Erkenntnisse, das ganze Eigenthum unsrer Vernunft kennen, so wiederhohlt sich denn nochmals die zuerst aufgeworfene Frage, als die Frage nach der transcendentalen Wahrheit unsrer Erkenntnisse, wie stimmt das ganze System unsrer Erkenntnisse mit dem Seyn ihrer Gegenstände zusammen?

Hier nennen wir das Seyn der Gegenstände, so wie es unabhängig von irgend einer Art, wie sie erkannt werden, statt findet, oder auch so wie es selbst der Grund einer Erkenntniss dieser Gegenstände wäre, ihr Seyn an sich. Unser Fürwahrhalten bestimmt sich also unmittelbar nicht in Rücksicht dieses Seyn der Dinge an sich, sondern nach innern in der Vernunft enthaltenen subjektiven Gesetzen der Wahrheit unsrer Erkenntniss, welche zuletzt nur auf das Daseyn

der

der Erkenntniss in derselben zurückkommen.

Wie verhält sich nun wohl dieses ganze System der Erkenntnisse unsrer Vernunft mit seiner innern Wahrheit zu dem Seyn von Gegenständen an sich?

Hier sind für eine erkennende Vernunft, indem man sie gleichsam der Beurtheilung einer andern unterwirft, drey Fälle möglich. Eine Vernunft erkennt entweder Gegenstände, so wie sie an sich sind; oder sie erkennt Gegenstände, welche zwar an sich sind, aber nach einer subjektiv beschränkten Erkenntnissweise, oder drittens, sie erkennt Gegenstände, welche ausser ihrer Erkenntniss gar keine Realität haben.

Die Gegenstände der ersten Erkenntnissweise wären hier unmittelbar Dinge an sich; die der zweyten, welche sich noch auf ein Seyn an sich beziehen, heissen Erscheinungen, die der dritten, welche ausser ihrer Erkenntniss gar keine Realität haben, sind blosser Schein.

Um diese Begriffe vorläufig ein wenig deutlicher zu machen, gebe ich eine bildliche

Vorstellung dieses Unterschiedes. Nimmt man an, dass, wer mit hellen Augen die Dinge ansieht, sie sähe, wie sie an sich sind, so kann man sagen, wer gezwungen ist, sie durch gefärbte Gläser zu betrachten, nur Erscheinungen sähe, wer aber nur im Traum, oder im Phantasiren Dinge sieht, dessen Erkenntniss geht nur auf Schein.

In welchem Falle befinden wir uns nun? Erkennen wir die Dinge so wie sie an sich sind oder nicht?

So viel ist gleich anfangs gewiss, wir sind uns nicht unmittelbar bewust, dass wir Dinge so erkennen, wie sie auch an sich sind, denn in unsrer Erkenntniss kommen die Gegenstände nicht unmittelbar als die Gründe ihrer Gültigkeit vor, vielmehr beurtheilen wir in innerer Erfahrung das Fürwahrhalten nach ganz anderen Gesetzen. Der Gegenstand selbst kommt uns nie unter den bestimmenden Gründen dieser Gültigkeit als Ursach derselben vor, sondern nur schlechthin als das angeschauete. Denn wenn wir gleich in der sinnlichen Anschauung den angeschauten Gegenstand selbst wieder unter der Reihe der Gründe, welche die Anschauung bewirken,

vor-

vorfinden, so ist doch dieser Zusammenhang nicht der Grund, warum wir die Anschauung für gültig anerkennen, sondern ihre Gültigkeit findet früher ganz für sich selbst statt. Bey Erkenntnissen *a priori* können wir aber gar keinen ausser dem Gemüthe vorhandenen Grund derselben in der innern Erfahrung auffinden.

Ja wir können uns nicht einmal die Möglichkeit denken, wie sich ein solcher Beweis führen liesse, dass die Gegenstände unserer Erkenntniss auch an sich sind, oder dass unsre Erkenntniss durch das Seyn der Dinge ihrer Wahrheit nach begründet würde. Denn wir können nicht gleichsam aus unsrer Erkenntniss heraustreten, und sie mit dem Seyn ihres Gegenstandes vergleichen, wir können uns nicht unabhängig von unserer Erkenntniss ihr, und dem Gegenstande gegen über stellen, und beyde vergleichen. Vielmehr, wenn wir auch zu erkennen vermöchten, wie die Dinge wirklich der Grund sind, warum wir sie so oder so erkennen, so käme doch diese ganze Begebenheit, meine Erkenntniss als Wirkung und das Seyn des Gegenstandes als Ursach nur wieder als Objekt einer andern Erkenntniss vor, in Rücksicht deren denn eigentlich der Beweis geführt werden müsste.

Selbst für einen Verstand, dem die synthetische Einheit des ganzen Universums in ewigen Ideen vor der intellektuellen Anschauung läge, bleibt die gleiche Schwierigkeit stehen, auch dieser kann nicht aus seiner intellektuellen Anschauung heraustreten, um zu vergleichen, ob das Universum seiner Erkenntniss auch ausser ihr Realität hat. Die einzige Erkenntnissweise für die das Seyn an sich ihrer Gegenstände gewiss wäre, wäre die einer schaffenden Vorstellungskraft; wie Leibnitz sich die Gottheit dachte, indem hier die Erkenntniss eben die Ursach des Seyns ihrer Gegenstände wird, welches gerade das umgekehrte Verhältniss ist. Allein eine solche göttliche Vorstellungskraft könnte denn doch nach unserer Ansicht nicht einmal zum Selbstbewusstseyn gelangen, weil kein Ding schlechthin sich selbst hervorbringen kann.

Wir sind also nicht im Stande zu beweisen, dass die Gegenstände unsrer Erkenntniss an sich seyen, dadurch aber ist auch das Gegentheil noch nicht klar. Wir müssen also entweder geradezu beweisen, dass die Gegenstände unserer Erkenntniss keine Dinge an sich sind, und seyn können, oder wir müssen den ganzen Streit unentschieden liegen lassen.

Hier

Hier müssen wir nun vorläufig auf den Unterschied des endlichen und ewigen Seyns, so wie er für unsre Erkenntnisse angewandt wird, aufmerksam machen. Unsre Absicht ist zu beweisen, dass die sinnenwelt oder die Welt unter Naturgesetzen, zu deren Erkenntniss wir vermittelst unsrer sinnlichen Anschauung gelangen, nicht an sich seyn könne, sondern höchstens nur Erscheinung sey, dass man ihrem Daseyn, als dem Endlichen, also noch die Idee des Ewigen, als des Seyns an sich entgegensetzen könne. Indem wir diesen Beweis führen, sind wir also mit dem neuesten Dogmatismus ganz einverstanden, welcher sogar die endliche Erkenntniss nicht nur in Erscheinung, sondern in Trug und Schein verwandelt.

Kant hat eigentlich zuerst den Unterschied der empirischen und transcendentalen Wahrheit bemerkbar gemacht, er hat zuerst die Begriffe der Erscheinung und des Seyns an sich unterschieden, und durch die Trennung der Vorstellungen von Raum und Zeit von den Verstandesbegriffen den Unterschied des Endlichen und Ewigen, Seyns, Bestimmtheit und Haltung verschaft. Dadurch liess sich überhaupt erst neben einem empirischen Rea-

lis-

lismus dennoch ein transcendentaler Idealismus annehmen, und für lezten stimmte sein Kriticismus in Rücksicht der Sinnenwelt wirklich. Seine Widerlegungen der ihm entgegenstehenden Meinungen macht er aber immer nur für den Standpunkt der empirischen Wahrheit, das heisst so, als wenn der Gegner keinen Unterschied des endlichen und ewigen Seyns annähme. So wird z. B. in der Kritik der Vernunft der empirische Realismus gegen den empirischen Idealismus gerechtfertigt. Er nimmt hierbey immer an, dass diese Systeme vorher nur in immanenten Behauptungen von einander abwichen, in transcendentaler Rücksicht aber alle die transcendenten Grundsätze eines und desselben Dogmatismus mit einander gemein hätten. Allein vor seiner bestimmten Auseinandersetzung und Gegeneinanderstellung des Daseyns der Dinge an sich und blosser Erscheinungen wurden vielmehr die Begriffe der empirischen und transcendentalen Wahrheit beyde, aber nur verworren, gedacht, ohne richtig unterschieden zu werden. Natürlich also, dass sobald diese Scheidung geschehen war, in jenen alten Systemen, wo es anging, zwey verschiedene Meinungen aus einander traten, von denen die eine in Rücksicht blosser empiri-

scher

scher Wahrheit wohl für widerlegt gelten; die andre aber immer noch Ansprüche zu machen fortfahren konnte. So tritt denn auch der Platonismus in einer neuen Gestalt auf, und macht die nemlichen Unterscheidungen des Endlichen und Ewigen auch, welche wir fordern. Hier sind wir also mit diesem gar nicht in Streit.

Wir haben daher hier nur einmal gegen den gemeinen Dogmatismus zu sprechen, welcher unvorsichtig, ohne einen Unterschied in der Realität zu machen, die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich nimmt, und dann mit dem Skepticismus, welcher behauptet, es lasse sich in dieser Sache nichts entscheiden. Dem transcendentalen Idealismus der Kritik ist nemlich auch ein eigner transcendentaler oder, wie Plattner ihn nennt, kritischer Skepticismus entgegen getreten, welcher unbeschadet der empirischen Realität nur behauptet, wir können nicht entscheiden ob der Sinnenwelt Seyn an sich zukomme, oder nicht.

Mit dieser letztern Meinung haben wir es hier eigentlich zu thun, denn der gemeine Dogmatismus ist durch das bisherige schon zu-

zurecht gewiesen. Wir erkennen die Dinge überhaupt nicht bestimmt als Dinge an sich, ein solcher Dogmatismus könnte sich also nur noch hinter einen Glauben zurückziehen. Er kann sagen: Der Ursprung der Gültigkeit unsrer Erkenntniss ist uns unbekannt, in diesem könnte es wohl liegen, dass die Dinge selbst die bestimmende Ursach der Beschaffenheit unsrer Erkenntniss von ihnen wären, dass auf diese Weise ihrer Wirklichkeit gemäss sowohl unsre sinnlichen Affektionen als die Grundbeschaffenheiten unsers Erkenntnissvermögens, aus welchen die Erkenntnisse *a priori* entstehen, beschaffen wären. Ja dies ist sogar höchst wahrscheinlich, da das unbekannte Wesen eines erkennenden Subjektes gewiss von der Natur so eingerichtet seyn wird, dass es zu diesen Bedingungen zusammenstimme. Was übrigens Allgemeinheit und Nothwendigkeit betrift, so wird diese durch die Erkenntniss *a priori* allen unsern Erkenntnissen mitgetheilt, und wissenschaftliche Erkenntniss als die einzig vollständige, muss von allem bloss subjektiv gültigen gereinigt vorgestellt werden. Allein hierin würdigt der Dogmatismus sein Urtheil über diesen Gegenstand selbst nur zu einer wahrscheinlichen Meinung herab, er entsagt der voll-

vollkommnen Gewissheit, und tritt also in sofern auf die Seite des Skepticismus. Mit diesem müssen wir also den Streit entscheiden.

Die Skeptiker sagen mit dem hellsehenden Plattner: wie kann man entscheiden, ob die Gegenstände unsrer Erfahrung Dinge an sich sind oder nicht, so lang der lezte Grund der Gültigkeit unsrer Erkenntniss noch unbekannt ist. Es lässt sich wohl zeigen, dass in unsrer Erfahrung die Principien *a priori* aus innern Beschaffenheiten des Gemüthes entspringen, aber hier ist unsre Erfahrung am Ende, was bestimmt wohl diese Beschaffenheit des Gemüthes wieder? Das Gemüth ist ja hier nur das unergründete Subjekt der innern Erfahrung, welches wohl auch noch unter uns unbekannten Einwirkungen stehen kann. — Und damit scheint mir der von den Kritikern gemeinhin gebrauchte Beweisgrund wirklich widerlegt zu seyn. Allein wir haben noch einen andern Beweis, der eigentlich allein gebraucht werden darf, welcher sich mit der Erfahrung nicht einmal bemengt, sondern einzig darin besteht, dass wir zeigen: die Beschaffenheit der Sinnenwelt widerspricht dem Begriffe eines Dinges an sich selbst.

Die

Dieser Beweis ist von Kant bestimmt genug gedacht und gebraucht worden, allein er hat ihn nicht in der Form aufgestellt, und im Grunde den ganzen Streit in dieser Sache dadurch veranlasst, dass er sich zunächst immer auf jenen erst angeführten Beweisgrund beruft. Seine Ideen in der Kritik der reinen Vernunft sind folgende:

Schon in der Vorrede zeigt er, dass unser höchstes praktisches Interesse den Beweis fordere, durch welchen die Sinnenwelt als blosse Welt der Erscheinungen von einer intelligibeln Welt der Dinge an sich getrennt wird, indem durch ihn allein die Freyheit des Willens vor der allgewaltigen Naturnothwendigkeit gerettet werden kann. Im Verlaufe des Werks selbst ist dieser Beweis die Hauptidee, gleichsam der Mittelpunkt des ganzen Systems.

Den ersten Beweisgrund dafür stellt er in der transcendentalen Ästhetik auf, indem er sagt, durch Erkenntnisse *a priori* können keine Dinge an sich erkannt werden. Sollen Dinge als Dinge an sich erkannt werden, so muss die Erkenntniss allgemeingültig seyn und das so und nicht anders seyn, des Ge-

gen-

genstandes, Ursach der gleichen Beschaffenheit der Vorstellungen werden. Nun sind unsre sinnlichen Anschauungen gegebener Objekte ursprünglich nur subjektiv gültig, unmittelbar durch sie werden die Dinge also nicht als Dinge an sich erkannt. Zweytens unsre Erkenntnisse *a priori* hängen von bloss subjektiven Grundbestimmungen des Gemüthes ab, und also nicht von irgend einer Beschaffenheit ihres Gegenstandes.

Hiergegen findet aber eben die obige Einwendung statt: könnte nicht das Gemüth in jenen Grundbestimmungen wieder von den Gegenständen abhängen, oder gar das Daseyn derselben, und die Erkenntniss von einer höhern Ursach. Oder, wenn Kant einmal sagt: weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Daseyn der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht *a priori* angeschaut werden, so liesse sich erwiedern: wenn nun aber ihr Daseyn unter der Bedingung allgemeiner Gesetze in der Natur steht, so könnte dies allgemeine doch zuerst erkannt werden durch Einwirkungen auf unser Gemüth, welche jenseit den Gränzen unsrer wenigstens bisherigen innern Erfahrung liegen.

Es

Es folgt hieraus vielmehr wirklich nur so viel, dass wir uns in unsrer Erfahrung nicht unmittelbar bewust werden, die Dinge als Dinge an sich zu erkennen, und weiter würde wohl auch Kant diesen Beweis nicht gebraucht haben, ja vielleicht hätte er ihn gar nicht angeführt, wenn er nicht den andern Fehler begangen hätte, die subjektive Gültigkeit unsrer sinnlichen empirischen Erkenntniss darauf zu gründen, dass der Gegenstand selbst nur in so fern angeschaut wird, als er das Gemüth afficirt. Er sagt: synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände können nur zusammentreffen, wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht. — Ersteres ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ich sage dagegen: sind die Gegenstände einer Erkenntniss blosse Erscheinungen, und nicht Dinge an sich, so ist ja Vorstellung und Gegenstand seiner Realität nach ganz dasselbe, und es gibt für eine solche Erkenntniss keine andere Wahrheit, als die innern Zusammenstimmungen der Vorstellungen unter einander. Die Empfindungen müssen allerdings durch etwas das Gemüth afficirendes bewirkt seyn, aber dies afficirende ist keinesweges als sol-

ches

ches der Gegenstand der in der Empfindung enthaltenen Anschauung, wenn gleich anderweitige Erfahrungen den Gegenstand als eine entfernte Ursach des Eindrucks angäben. Unsre Erfahrung ist das Resultat aus der unmittelbar gegebenen sinnlichen Anschauung und den formalen Gesetzen *a priori*, wobey auf die Beschaffenheit des afficirenden als solchem gar nichts, alles nur auf die durch die Affektion entstandene Vorstellung ankommt. Das Afficirende geht uns nur an, wenn die Erkenntniss subjektiv, als Gemüthszustand, und nicht in Rücksicht ihres Objektes betrachtet wird, wie dies z. B. in der Anthropologie eintrift. Sehen wir also, dass das Daseyn des Gegenstandes selbst in empirischer Anschauung nicht die Ursach der Erkenntniss wird, so werden wir dem gemäss auch die Erkenntniss *a priori* anders beurtheilen.

Dieser unzulängliche Beweis hat häufig, weil er an der Spitze steht, dem Kantischen Hauptbeweis unsers Satzes nicht gehörig bemerken lassen. Dadurch möchte wohl auch grossentheils Reinholds neuer rationaler Realismus veranlasst worden seyn. Reinhold meint nach dieser Ansicht, Kant habe nun den Lokk mit Leibnitz vereinigt, indem er

durch

durch die empirische Anschauung, und den Stoff den Gegenstand zur Vorstellung durch die Erkenntniss *a priori*, und die Form aber gleichsam die Vorstellung wieder zum Gegenstand bringt, und so beyde vereinigt. Nun meint er aber noch besser einen rationalen Realismus begründen zu können, wenn er überhaupt beweist, dass das Princip des Seyns der Dinge mit dem Princip des Denkens derselben eins und dasselbe sey, beyde also so nothwendig zusammentreffen müssen. Allerdings, dann würde er Dinge an sich erkennen; er wird aber niemals im Stande seyn, diesen Beweis allgemein verständlich zu führen, und vorläufig müsste er wenigstens erst zeigen, dass unser Beweis gegen die Naturerkenntniss nichtig sey, denn, wenn die Sinnenwelt blosse Erscheinung ist, so kann das Denkprincip doch nicht durchaus mit dem Princip des Seyns der Dinge zusammentreffen.

Unser Beweis aber, dass die Sinnenwelt nicht an sich sey, ist derjenige, den Kant durch die Auflösung der Antimonie geführt hat. Die Antimonie der Vernunft mit der Aufstellung des transcendentalen Idealismus enthält den ganzen Beweis, den ich hier wider den kritischen Skepticismus führen will, wel-

welcher aber in der Kritik, so ausführlich er auch darin behandelt worden ist, doch nicht in der Form vorkommen konnte, indem Kant die Idee des transcendentalen Idealismus, selbst erst gegen das Ende der Untersuchung aufstellen kann.

Dieser Beweis besagt: der Begriff eines Dinges an sich widerspricht der Beschaffenheit der Gegenstände der Erfahrung, diese sind also keine Dinge an sich.

Erstlich zwey Einwendungen, welche schon vor dem Beweise selbst gemacht werden. Man hat gesagt, dass über Dinge an sich sich nichts beweisen lassen, so lange nicht einmal gewiss ist, ob und was sie sind. Allein es kommt uns hier nicht auf die Beschaffenheit solcher Dinge an, sondern nur auf den Begriff eines Dinges an sich, den wir selbst gemacht haben, und der nur ein gewisses Verhältniss der Gegenstände einer Erkenntniss zu dieser selbst enthält. Ferner muss ich noch bemerken: Der Beweis könnte apagogisch scheinen, er ist es aber nicht, sondern der zu beweisende Satz selbst ist negativ, und lässt sich also nur so beweisen, dass sein Prädikat dem Subjekt widerspreche.

Denn

Denn wir behaupten nur: die Gegenstände der Erfahrung sind nicht Dinge an sich.

Nun den Beweis selbst. Dinge an sich sind da unabhängig von irgend einer Art, wie sie erkannt werden. Soll also den Dingen an sich Daseyn und gegeben seyn zukommen, so wäre ihr Daseyn ein schlechthin gegeben seyn. Sind also die Gegenstände der Erfahrung Dinge an sich, so müssen sie in dieser Art ihres Daseyns schlechthin gegeben seyn, und nicht nur in Beziehung auf irgend eine Erkenntniss.

Nun ist aber das Einzelne in der Erfahrung bedingt, und wenn dann die Bedingung wiederum bedingt ist, so entsteht eine Reihe von Bedingungen und Bedingtem, welche sich auf zwey Seiten regressiv auf Seiten der Bedingungen und progressiv auf Seiten des Bedingten verlängert denken lässt. Soll nun ein Bedingtes schlechthin gegeben seyn, so ist es nur durch seine Bedingung gegeben, soll also eine Reihe von Bedingtem und Bedingungen schlechthin gegeben seyn: so muss irgend eine Bedingung die letzte, das heisst unbedingt seyn, bey Dingen an sich müsste also jede solche Reihe regressiv absolut vollstän-

ständig seyn, zu einem Unbedingten führen und dadurch das Ganze der Reihe unbedingt werden. Dinge an sich müssten ihrem Daseyn nach vollendet gegeben seyn, oder gleichsam für irgend eine mögliche Erkenntniss derselben vollendet gegeben werden können. Unvollendbarkeit im gegeben werden der Dinge kann nicht von Dingen an sich statt finden.

Jeder einzelne Gegenstand der Erfahrung hat aber Grösse, und dem Ganzen aller dieser Gegenstände der Sinnenwelt kommt also ebenfalls Grösse zu, welche aus der Zusammensetzung des gleichartigen aller einzelnen Gegenstände entsteht, in welcher jeder einzelne Theil durch die andern begrenzt, und also bedingt ist. Die Grösse der Welt in Raum und Zeit ist also eine solche Reihe, welche von Seiten ihrer Bedingungen, das heisst des Begränzenden vollständig seyn muss, wenn sie an sich seyn soll. Sie muss daher entweder eine vollendete, das heisst endlich vollständig begrenzte, oder eine unendliche Grösse seyn.

Eine endliche Grösse kann ihr aber nicht zukommen; denn alsdann müsste sie begränzend seyn, welches sie wieder unter die Bedingung einer Grösse einer ihr gleichartigen

Eine unendliche Grösse ist sie aber eben so wenig, denn eine wirklich gegebene unendliche Grösse müsste eine solche seyn, welche eine nicht zu vollendende Zusammensetzung des gleichartigen in ihr vollendet enthielte, welches sich widerspricht.

Die Sinnenwelt hat also gar keine bestimmte oder bestimmbare Grösse sondern sie ist von unvollendbarer und unbestimmbarer Grösse, jede Gränze in ihr ist nur die Gränze meiner jedesmaligen Erfahrung; die Sinnenwelt kann nicht an sich seyn, sie ist nur Gegenstand meiner Erfahrung.

Dasjenige, was dem Realen überhaupt zu Grunde liegt, ist die Substanz. Die veränderliche Grösse der Substanz muss extensive Grösse seyn, denn die Vermehrung oder Verminderung einer intensiven Grösse, ist Erzeugung oder Vernichtung eines Grades derselben, die Quantität der Substanz kann aber in der Natur weder vermehrt, noch vermindert werden. Dagegen ist die Veränderung der extensiven Grösse blosse Theilung, in welcher die Quantität dieselbe bleibt, und nur ihre Verhältnisse ändert.

Alle extensive Grösse ist theilbar, also auch alle extensive Grösse der Substanz.

Soll die Substanz aber an sich seyn, so ist sie durch ihre Theile gegeben, ihrer Theilbarkeit muss eine bestimmte Grösse zukommen, sie muss entweder bis zu einer gewissen Gränze gehen, wo alsdann einfache Theile übrig bleiben, oder sie muss unendlich seyn, so dass die Substanz aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt wird. Allein diese beyden Behauptungen enthalten den nemlichen Widerspruch in sich, wie die vorhergehenden. Die Substanz in der Sinnenwelt kann nicht an sich seyn, sondern es kommt jedem Gegenstande der Anschauung eine stetige Grösse zu.

Ferner das Gesetz der Naturnothwendigkeit ist nicht genugsam um eine vollendete Reihe der Gründe, und Folgen in der Natur darzustellen, indem jede Veränderung eine andere voraussetzt, welche der Grund ist, warum sie in einer gegebenen Zeit angefangen hat. Die Unvollständigkeit in der Natur durch eine Kausalität mit Freyheit ergänzen zu wollen, geht aber eben so wenig an, indem diese dem Gesetz der Naturnothwendigkeit widerspricht. Die Reihe der Veränderungen in der Sinnenwelt ist also unvollendbar, und gehört nicht zum Seyn der Dinge an sich.

Endlich jeder einzelne Zustand der Existenz des Veränderlichen ist zufällig, es muss also diesem Zufälligen etwas schlechthin nothwendiges zu Grunde liegen, um die Reihe des zufällig existirenden, als etwas an sich, zu vollenden. Dies kann aber nicht die ganze Reihe seyn, so lang jeder ihrer Theile zufällig ist; es müsste also vielmehr ihr Anfang seyn, als die oberste Bedingung, allein ein solcher Anfang ist wiederum nicht möglich, weil jede Veränderung eine andere voraussetzt, welche ihr vorhergeht. Also ist auch diese Reihe unvollendbar, und gehört nicht zum Daseyn der Dinge an sich.

Kurz in der Antimonie der Vernunft wurde jeder Satz, durch die Widerlegung seines Gegentheils bewiesen, diese Gegensätze gelten aber nur für Dinge an sich als Gegensätze, und da sie also beide widerlegt sind, so bleibt nur das dritte übrig, dass die Sinnenwelt überhaupt nicht an sich ist.

Die Beschaffenheit unserer Naturerkenntniss widerspricht also dem Begriffe des Seyns an sich, der Sinnenwelt kommt kein Seyn an sich zu, sondern wir können ihrem Seyn als dem Endlichen, die Idee des ewigen Seyns oder des Seyns an sich entgegensetzen.

Für

Für unsre Erfahrung wäre also bewiesen, dass sie nicht auf Dinge an sich geht, dann wären noch zwey Fälle für die Erkenntniss im Allgemeinen möglich, entweder ihre Gegenstände sind Erscheinung, oder nur Schein. Welches wird unser Fall mit der Erfahrung seyn?

Gegenstände, welche sich noch auf eine Realität an sich beziehen, wiewohl sie nicht so erkannt werden, wie sie an sich sind, sollen Erscheinungen seyn; dagegen der Schein ausser seiner Erkenntniss gar keine Realität hat. Erscheinung in transcendentaler Rücksicht, ist also noch nicht Schein, beyde verhalten sich vielmehr wie Sinn und Phantasie. Was ich bloss phantasire, hat ausser meiner Vorstellung gar keine Realität, und wenn ich es für Erkenntniss halte, so sind die Gegenstände derselben, wie im Traume blosser Schein. Hingegen kann meine Art die Dinge zu erkennen, durch einen Sinn, allerdings an subjektive Beschränkungen gebunden seyn, wodurch ich ausser Stand gesetzt bin, die Dinge so zu erkennen, wie sie an sich sind, demungeachtet kann diese Erkenntnissart sich aber doch noch auf eine Realität, in dem, was an sich ist, beziehen.

Wel-

Welches ist nun unser Fall, sind die Gegenstände unsrer Erfahrung Erscheinung, oder blosser Schein?

So viel ist gewiss, eine empirische innere Wahrheit der nothwendigen Zusammenstimmung zu einem Ganzen, kommt unserer Erfahrung zu, in transcendentaler Rücksicht aber, ist sie eine subjektiv bedingte Erkenntnissweise, in der die Dinge nicht geradezu erkannt werden, wie sie an sich sind. Ist sie also in dieser höhern Rücksicht ein blosser, betrüglicher Traum, oder kommt ihr dennoch mittelbar der Werth zu, dass durch sie Erscheinungen erkannt werden, welche sich noch auf ein Seyn an sich beziehen?

Wir sagen, der Glaube an das Ewige, und in diesem an die Realität des höchsten Gutes, ist das erste Vorausgesetzte in jeder endlichen Vernunft. Wir wissen nur durch die Erfahrung um das Endliche, aber wir beziehen mit Nothwendigkeit das Seyn des Endlichen auf die Idee des Ewigen, wir setzen das Ewige voraus, und finden, dass die gleiche Realität des Ewigen auch in dem Endlichen wieder erscheine. Dieser Uebersprung vom Wissen zum Glauben, ist für jede faule, und

und für jede dogmatische Philosophie ein *salto mortale* von der Philosophie zur Unphilosophie, von dem Stolze des sich selbst genugsamen Wissens, zur Resignation eines bloss gegebenen, nicht zu schützenden Glaubens, den man durch Sehnsucht und Liebe wohl über das gemeine, bloss wahrscheinlicher Meinungen zu erheben, aber nicht mit Vernunft, sondern nur mit dem Arme zu verfechten vermag. Dagegen die kritische Philosophie ihren Eingeweihten hell und deutlich zeigt, wie dieser Glaube in dem Wesen der Vernunft entspringe, wie zwar alles unser *Wissen* an das Endliche gebunden sey, der Glaube aber, das Ewige fasse, und die Ahndung, das Ewige mit dem Endlichen verbinde, und das Endliche mit dem Ewigen vereinige. Es ist also zwar unmöglich zu beweisen, dass ein Gott sey, denn ein solcher Beweis müsste vom Endlichen des Wissens ausgehen, wie kann man aber göttliches auf menschliches, und irdisches gründen wollen: aber es wird hier deutlich bewiesen, dass jede endliche Vernunft glaube: es sey ein Gott, und mit ihm das höchste Gut, und dass jede endliche, gebildete Vernunft, in ihren schönen Formen die heilige Allmacht in der Natur ahnde.

Hier

Hier aber haben wir es, gezwungen durch jene, nur mit dem Resultatem des Kriticismus zu thun, es bleibt uns die gleiche Lücke offen, ich mache daher auch den Mystagogen, und sage: Aus der totalen Indifferenz des Lichtes und der Finsterniss, aus dem ewig leeren Abgrund, der alle Dinge in sich verschliesst, aus dem ewigen Nichts, der nackten Nacht, der Mutter aller Dinge, ist das Ewige und Göttliche, dem Endlichen und Irdischen eingeboren; dem Glauben, dem ewigen väterlichen Princip, ist das Wissen, das unendliche mütterliche Princip, ewig vermählt, und aus ihnen das dritte, die Ahndung erzeugt und geboren worden. Denen aber, die an dem Überfluss der Schaugerichte nicht verhungern sind, sage ich weiter: Der Mittelpunkt unsers Wesens ist ein unendlicher Glaube, und eine ewige Liebe, es ist uns nicht gegeben, das höchste Gut selbst zu schauen, aber die heilige Weihe wird euch leiten, dass ihr in der unendlichen Schönheit das Formen und des Lebens, im Endlichen der Natur, den göttlichen Geist der eignen Würde eures Wesens würdig zu ahnden vermöget.

Gegen alle diese Herrlichkeiten kehren uns die Platoniker die Sache um, und sagen: wenn

wenn ihr einmal den Unterschied des Endlichen und Ewigen gefaßt habt, wie mögt ihr euch da mit dem Endlichen in seiner Endlichkeit noch befassen, nur das Ewige ist wahr, und es ist keine Wahrheit, als die des Ewigen. Wir wenigstens, wollen nur von dieser Wahrheit des Ewigen ausgehen, so ziemt es allein der wahren Philosophie, alles Endliche aber werden wir verachten, als das οὐκ ὄν das wahre Nichts, in dem nur die leben, welche die Weihe noch nicht empfangen haben. Wenn wir sie nun fragen, wie kommt ihr aber dazu, von einer Erkenntniss des Ewigen ausgehen zu können, so antworten sie: wir haben ein eignes Organ, der innern intellektuellen Anschauung, wodurch uns ein inneres Licht aufgeht, in dem wir unmittelbar das Ewige, und mit ihm die Gottheit erkennen.

Da müssen wir nun freylich beschämt zurücktreten, denn so hoher Gnade sind wir nicht theilhaftig worden; sie müssten denn etwa mit ihrem neuen Organ unsern Glauben der Vernunft meinen, so scheint es wohl zuweilen, aber das ist denn doch unmöglich, weil unser Glaube ohne das Endliche weder Leben noch Farbe hat, und so eigentlich vor dem

dem Wissen um das Endliche, und ohne dasselbe gar nichts besagt, auch keineswegs eine höhere Anschauung enthält, sondern sich nur durch die Reflexion, dem Verstand, den jene sehr verachten, kund gibt.

Hören wir nun aber, was sie so untereinander sprechen, wenn sie sich aus ihrer intellektuellen Anschauung mit einander unterhalten: so dünkt es uns anfangs, als ob wir sie eifrig beschäftigt sähen, das Fass der Danaiden endlich einmal auszufüllen, denn so eifrig sie sich mit ihrer absoluten Indifferenz, höchsten Einheit, absoluten Identität, Reinheit, Klarheit und Durchsichtigkeit auch abarbeiten, so bleiben sie doch damit immer bey der alten absoluten Leerheit, und das reine Licht ihres ewigen Tages, scheint der unendlichen Nacht unabtrennbar anzugehören. Nachher aber ist es, als wenn sie sich in der leeren, ausgestorbenen, todtenstillen Welt des Ewigen, zu langeweilen anfingen, da wenden sie sich an das anfangs so verachtete μηόν, an das Nichts des Endlichen zurück; und scheinen sehr erfreut, wenn es ihnen nach und nach glükt, eine schöne Form, oder eine lebendige Gestalt aus dem Nichts in ihre Ewigkeit aufnehmen, und diese damit bevölkern zu können.

Die

Die Wahrheit ist diese: Wir können nicht dadurch zum Ewigen gelangen, dass wir unser Wissen zum Absoluten steigern, dadurch überheben wir uns unsrer Kraft, und verlieren uns in die absolute Leere; im Gegentheil ist das einzige Mittel zum Ewigen der Glaube, für den wir gerade nur dadurch Platz gewinnen, dass wir unser Wissen auf seine wahren Verhältnisse herabwürdigen, dass wir zeigen, wie hier geschehen ist, unser Wissen um das Endliche der Natur ist nur Erscheinung, darüber hinaus aber ist die Idee des Ewigen, und der Glaube an das Ewige in uns.

Denn in der That liegt unserm Auge keine andere, als die endliche Welt der Natur offen, die Welt der Erfahrung füllt mit ihren Gegenständen das ganze positive, in unsrer Anschauung begründeten Erkenntniss vom Seyn der Dinge aus. Über diese hinaus haben wir nur einen Glauben, den wir nur wieder in dieser Natur brauchen und anwenden können, einen Glauben, der uns in den Ideen der Gottheit, der intelligibeln Welt, der Freyheit und Unsterblichkeit nur dadurch lebendig wird, dass wir die Bedingtheit und Unzulänglichkeit der Naturerkenntniss sehen, und

und einzig mit den Ideen von der Negation dieser Schranken ergänzen.

Die Dogmen unsrer Philosophie gehen also aus, von der Beschränkung des Wissens, welches sich gemeinhin zu viel anmasst; sie weisen dann den reinen Glauben der Vernunft an das Ewige auf, und lassen endlich diesen im Endlichen lebendig werden. Sie lassen sich also nach drey ideellen Grundsätzen ordnen, von denen das erste das Princip der Beschränkung des Wissens ist, das andere das Princip des Glaubens, das Dritte, das Princip der Ahndung. Das Wissen wird nemlich beschränkt durch den Satz, dass die Sinnenwelt nur Erscheinung sey; der Glaube beruht auf der Ueberzeugung: es ist eine Welt der Dinge an sich, als die Ewigkeit des höchsten Guts; die Ahndung endlich gründet sich auf die Ueberzeugung, dass das endliche Seyn die Erscheinung des Ewigen sey, dass uns in der Natur das Ewige selbst erscheine.

Wissen, Glauben und Ahnden.

Die Sinnenwelt, als Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung, oder die Natur ist keineswegs an sich so, wie wir sie erkennen, sondern sie ist nur der Gegenstand unsrer subjektiv bedingten Vorstellungsweise. Wir müssen ihr vielmehr die Idee des Ewigen, oder des Seyns an sich entgegensetzen. Wie aber diese Idee des Ewigen für unsre Erkenntniss Realität erhält, und warum unsre Erkenntniss von der Natur nicht blosser Schein, sondern Erscheinung sey, dies ist im vorigen nur sehr kurz aufgewiesen.

Es stehen drey Gesetze für unsre Erkenntniss fest: die Welt unter Naturgesetzen ist blosse Erscheinung; ihr liegt ein Seyn an sich zu Grunde, welches durch die Idee des Ewigen gedacht wird, und in dem ewigen und endlichen Seyn ist die gleiche Realität, das Ewige erscheint uns in der Natur. Die Welt unter Naturgesetzen ist das Einzige, um

um welches wir wissen, zum Ewigen gelangen wir nur durch den Glauben, diesen Glauben aber verbinden wir nothwendig mit dem Wissen um das Endliche, indem wir unser Daseyn in beyden Welten erkennen, unsern Willen, der in der innern Natur erscheint, doch zugleich als frey annehmen.

Es ist also wohl klar, dass wir durch das Selbstbewustseyn unsrer Freyheit vom Wissen zum Glauben übergehen. Unsre Meinung ist aber, dass wir keinesweges aus diesem Selbstbewustseyn, aus der blossen Idee der Freyheit des Willens, und der sittlichen Verpflichtung einen Beweis zu führen vermögen [sey es spekulativ oder moralisch] von der Realität des ewigen Gutes überhaupt, oder dem Daseyn Gottes, sondern wir entdecken dadurch nur in uns das tiefste Innere unsers Bewustseyns, welches sich unmittelbar in dem Glauben an das ewige höchste Gut selbst ausspricht.

Wir setzen also hier diesen Glauben an das höchste Gut unmittelbar dem Wissen gegen über, und sehen es dann als blosse Folge an, dass wir, die wir uns in beyden Welten finden, unser Wissen nur als Erscheinung des Ewigen selbst betrachten können.

Die

Die nähere Kenntniss dieses Verhältnisses, und die wahre Rechtfertigung dieses Glaubens bleibt aber nur der vollendeten kritischen Philosophie vorbehalten, wir glauben zwar nur an das Ewige, aber wir wissen um unsern Glauben, und wir wissen um unsre Ahndung. Es gibt also eine Philosophie von allen dreyen, welche ihre Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit für die endliche Vernunft aufweist. Hier haben wir es nur mit den Resultaten dieser Lehre zu thun, müssen uns aber dabey erstlich über den Unterschied der drey Arten des Fürwahrhaltens, den wir gebrauchen, deutlicher machen.

Wir unterscheiden das Wissen, Glauben und Ahnden als drey getrennte, von einander gänzlich verschiedene Arten der Ueberzeugung. Man hat bisher höchstens nur versucht, einen Unterschied des Wissens und Glaubens in der Philosophie zu rechtfertigen, aber selbst damit sich nicht allgemein verständlich machen können. In der Religionslehre war der Unterschied zwar anerkannt, wenn man ihn aber bisher in die Philosophie übertragen wollte, so erhielt man am Ende doch nur eine ganz unphilosophische Art des Fürwahrhaltens, eine blosse durch Interesse

begünstigte Meinung, welche nur einen niedern Grad der Wissens bezeichnete. Die Ahndung aber hat man meist den Dichtern und Schwärmern überlassen, sie in die Philosophie einzuführen, ist, so viel ich weiss, vor mir noch keinem Philosophen eingefallen.

Man hat bisher die Unterscheidungen des Fürwahrhaltens so genommen, dass im Grunde jede vollständige Überzeugung ein Wissen seyn musste. Ich sage hingegen, Wissen heisst nur die Überzeugung einer vollständigen Erkenntniss, deren Gegenstände durch Anschauung erkannt werden; Glaube hingegen ist eine nothwendige Überzeugung aus blosser Vernunft, welche uns nur in Begriffen, das heisst in Ideen zum Bewusstseyn kommen kann; Ahndung aber ist eine nothwendige Überzeugung aus blossem Gefühl.

Um aber diese Begriffe näher zu erörtern, muss erst darauf aufmerksam gemacht werden, dass wir mit den Worten Meinen und Glauben gemeiniglich niemals eine der Art nach vom Wissen unterschiedene Überzeugung benennen, sondern nur verschiedene Grade derselben Gewissheit im Fürwahrhalten bezeichnen. Jedes gesetzmässige Fürwahr-

wahrhalten ist im Gegensatz der Überredung gegründete Überzeugung. Wegen der Schranken unsrer Kräfte sind wir aber nicht immer im Stande, mit unserm Urtheil bis zur vollständigen Gewissheit zu gelangen, sondern für uns hat die Gewissheit Grade, welche grösser oder kleiner seyn können, der höchste Grad gehört der Wahrheit selbst, die niedern geben blosse Wahrscheinlichkeit. Hier nennen wir nun gemeinhin unser Fürwahrhalten Wissen, wenn wir es mit einem Urtheil bis zur vollständigen Gewissheit bringen können. Neben dem Wissen steht aber noch Meinung und Glaube. Meinung ist nemlich mit allgemeiner Einstimmung des Wortgebrauchs, ein unvollständiges Fürwahrhalten aus Wahrscheinlichkeit, dessen Unvollständigkeit anerkannt wird, also nur ein niederer Grad, wo Wissen den Höchsten bezeichnet.

Glaube hingegen soll mehr seyn als Meinung, wie er aber vom Wissen unterschieden wird, ist streitig. Man nennt gewöhnlich den Glauben eine nur subjektiv hinlängliche begründete Überzeugung, dagegen das Wissen objektiv hinlänglich begründet seyn soll; so wie wir z. B. bey einer Überraschung zuweilen sagen: ich sehe es wohl, aber ich

kann es noch gar nicht glauben, gleichsam die Überzeugung mir zu eigen machen. Diese Unterscheidung ist aber sehr vieldeutig, wir können hier bey einem bestimmteren Ausdruck stehen bleiben, indem wir sagen: Glaube ist eine Überzeugung, welche willkührlich durch ein Interesse bestimmt wird. Wenn wir etwas nur glauben, so haben wir unser Urtheil bestimmt, weil wir uns dafür interessiren. Der Einfluss eines Interesse auf unser Fürwahrhalten kann aber von zweyerley Art seyn; entweder das Interesse treibt uns überhaupt nur unser Urtheil über einen Gegenstand zu bestimmen, oder Neigung und Furcht wirken selbst zu dieser Bestimmung mit. Der erste Fall ereignet sich unzählichemal im gemeinen Leben. Wenn wir zu einem Urtheile noch nicht vollständige Gründe haben, so ist unsre Meinung in Rücksicht desselben nur ein vorläufiges Urtheil, wir sind in dem Falle eigentlich gar noch nicht zu urtheilen befugt, und sind uns auch bewust, dass wir unser Urtheil nur auf unsichre Weise bestimmen können; wir würden also gar nicht absprechen, wenn uns nicht irgend ein Interesse triebe, oder gar nöthigte, über diesen Gegenstand gerade ein bestimmtes Urtheil zu haben, z. B. in der Unterhaltung, um nur darüber zu

spre-

sprechen; in der Wissenschaft, um auf ein solches vorläufiges Urtheil hin die Konsequenz eines Systems zu probiren, oder in Geschäften, ein Kaufmann wagt eine Spekulation, ein Arzt entscheidet sein Urtheil über eine unsichere Krankheit, eben nur, um darnach handeln zu können. In diesem Falle ist das Fürwahrhalten des Glaubens aber von der Meinung gar nicht verschieden, der Glaube ist eine Meinung, die ich genöthigt bin, zur meinigen zu machen. Der andere Fall war, dass Neigung oder Furcht, oder irgend ein Interesse selbst mit einwirken, und uns glauben machen, dass das wahr sey, was wir gern wollten, oder das, wofür wir uns fürchten. Ein solches Fürwahrhalten scheint aber auf den ersten Anblick durchaus gesetzwidrig und übereilt, es scheint blosse Überredung zu seyn, die man in der Übereilung annimmt, und niemals zur Überzeugung taugen zu können. Man hat daher auch Kant gegen seinen angeblichen reinen Vernunftglauben die Einwendung gemacht, er fordere, dass wir mit ruhiger Überlegung, eine Überzeugung annehmen sollen, nur weil wir sehr angelegentlich wünschen, die Sache möge sich so verhalten; ein solches Fürwahrhalten sey aber etwas psychologisch unmögliches, indem wir uns

mit ruhiger Überlegung doch niemals frey zu einer Uberzeugung im Ernste entschliessen können, bloss weil wir es gern sehen, die Sache möchte so oder so beschaffen seyn.

Kant antwortet darauf, etwas anders ist ein blosses Interesse der Furcht oder Neigung, und etwas anderes ein nothwendiges Interesse der Vernunft, nur dies letzte kann uns zu einem reinen Vernunftglauben nöthigen. Ich fürchte aber sehr, dass er dessen ungeachtet dem Einwurfe nicht wird ausweichen können. Sein Raisonnement ist ungefähr folgendes. Wir können keinen spekulativen Beweis führen, dass ein Gott sey, und dass die Seele unsterblich sey, aber wir haben in uns das Bewustseyn, dass wir Sollen, und dieses Sollen ist das höchste und grösste in unserm ganzen Wesen. Alles Sollen wäre aber für uns ohne Bedeutung, und klarer Widerspruch, wenn wir nicht voraussetzen, dass ein Gott sey, und die Seele unsterblich sey. Wir müssen das Letztere also glauben, nicht nur, weil wir uns von dem Gebote, welches sich im Sollen ankündigt, nicht losmachen wollen, sondern vorzüglich, weil wir uns gar nicht davon losmachen können. Dieses Raisonnement wäre unwiderleglich, wenn der Widerspruch

spruch, der ohne Gott und Unsterblichkeit im Sollen liegt, ein logischer wäre, das ist er aber nicht, er ist ein blosser Widerstreit der Zwecke. Es wird mir im Sollen ein Zweck mit Nothwendigkeit aufgegeben, dessen sich aber die Weltregierung selbst nicht annimmt, die ausser mir ohne Bedeutung ist, ohne Gott und Unsterblichkeit, und der denn doch auch nicht eigentlich mein Zweck ist, von dem ich mich aber nicht losmachen kann. Hieraus würde denn doch ohne Gottheit und Unsterblichkeit kein logischer Widerspruch in der Annahme des Sittengesetzes, sondern nur Zwecklosigkeit, und für mich Zweckwidrigkeit in der Welteinrichtung folgen. Wenn ich also aus dieser Bedeutungslosigkeit des Sollens ohne jene Voraussetzung eben auf das Daseyn Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele schliesse, so ist der Beweisgrund im Schlusse eigentlich die vorausgesetzte Zweckmässigkeit in der Welteinrichtung, das heisst, ich setze die Realität des höchsten Gutes, oder den Grundsatz der besten Welt eigentlich schon voraus, und schliesse daraus erst auf das Daseyn Gottes: Aber die Realität des höchsten Gutes, und das Daseyn Gottes sagen mir im Grunde eins und dasselbe, der ganze Beweis ist ein ὑστερον προτερον

aus

aus der ursprünglichen Überzeugung, dass die Welt die beste sey. Mein Interesse für das Gesetz figurirte bloss in dem Beweise ohne dabey nöthig zu seyn.

Also auch so wie Kant noch den Begriff des Glaubens bestimmt hat; ist er entweder nur Ueberredung, oder eine besser oder schlechter begründete Meinung, das heisst nur dem Grade nach vom Wissen unterschieden. Allein wiewohl er sich in seinen moralischen Beweisen im Grunde geirrt hat, so behalten doch seine dahin gehörigen Untersuchungen für uns einen sehr grossen Werth, sie können uns leicht zu einer richtigern Bestimmung der Begriffe leiten.

Die gewöhnlichen Bedeutungen des Wortes Glaube lassen darin also nur einen niedern Grad der Überzeugung unter dem Wissen verstehen. Noch in einem andern Sinne aber bedient sich Jakobi dieses Wortes, wie wir schon früher anführten. Ihm ist Wissen, die durch Schlüsse begründete Überzeugung, Glaube eine unmittelbare Überzeugung ohne Schluss. Der grösste Theil der Rationalisten unter den Philosophen gestand allein der Vernunfterkenntniss im Gegensatz gegen den Sinn

Rea-

Realität zu, dachte aber unter Vernunft nur den Verstand als das Vermögen der Begriffe das heisst als das Vermögen der Reflexion, und hielt dadurch die erschlossene Wahrheit für die einzige allgemeingültige. Jede Wahrheit sollte erweislich seyn, bis auf das höchste Princip. Diese widersprechende Vorstellungsart rührte nur von einer unzulänglichen Kenntniss der Logik und der Reflexion her, indem man nicht bedachte, dass man durch alles Schliessen niemals mehr Wahrheit erhält, als die dürftige Ausbeute der obersten Prämissen, welche die leersten und allgemeinsten Formeln in unserer Erkenntniss sind, und doch selbst nicht wieder erschlossen seyn können. Diese Lehre bildete sich am weitesten in der Wolfischen Philosophie aus, und Jakobi zeigte dagegen, wie man durch alles Schliessen zu gar nichts komme, ohne eine unmittelbare Erkenntniss, welche allem Schluss vorausgeht. Diese nennt er dann Glaube im Gegensatz des Wissens durch Schlüsse. Aber ein solcher Wortgebrauch ist uns zu allgemein, indem wir nicht nur mit Glauben, sondern auch mit Wissen und Ahndung Arten der Überzeugung benennen, denen unmittelbare Erkenntnisse, und nicht bloss erschlossene zukommen.

Wir

Wir gehen also, um unsre Unterscheidung dieser drey Ueberzeugungsarten deutlich zu machen, zu dem zurücke, was so eben von Kants moralischen Beweisen gesagt wurde.

Kants moralischer Beweis des Daseyns Gottes, sollte eigentlich nur aufweisen, dass unsre Vernunft für das Bewustseyn, dass wir Sollen, nothwendig das Daseyn Gottes postuliren müsse, allein selbst in dieser Form lässt er sich nicht einmal recht anwenden, indem sogar dieses Postulat auch dann nur unter Vorausetzung der Realität des höchsten Gutes, oder einer zweckmässigen Welteinrichtung gilt. Wir müssen also dasjenige, was Kant eigentlich wollte, ganz abgesehen von seinen moralischen Beweisen oder Postulaten ansehen, so wie wir es, von ihm aufmerksam gemacht, in der Vernunft selbst finden.

Alsdann ergibt sich, dass ursprünglich in dem Wesen der Vernunft, als das erste Vorausgesetzte, ein Glaube an die ewige Realität des höchsten Gutes liege, welcher sich, gemäss ihren spekulativen Ideen, in einem Glauben an Gott, die Ewigkeit unsers Wesens, und die Freyheit des Willens entfaltet. Dieser Glaube entspringt rein aus der Vernunft, fin-

findet aber für uns nur dadurch Anwendung, dass wir unser Wissen, welches wir aus der Erfahrung schöpfen, nur auf Erscheinungen beschränken, und so die Schranken der innerhalb der Erfahrung unumschränkten Naturnothwendigkeit durchbrechen, endlich aber in der Ahndung das Endliche mit dem Ewigen wieder vereinigen durch die Schönheit der Natur.

Es ist uns für keinen Begriff möglich, durch einen spekulativen Beweis vom Endlichen der Natur, zum Ewigen zu gelangen, denn die Natur mit ihrer strengen Nothwendigkeit, stösst zwar die Idee des Seyns an sich von sich aus, ist sich aber in ihrer Unvollendbarkeit durchaus selbst genug, und hinreichend, sie ist etwas in sich durchaus erklärliches, und führt selbst nicht über ihre Grenzen hinaus. Denn wiewohl wir in der Spekulation durch die Unvollendbarkeit der Naturganzen auf eine höhere Idee des Unbedingten geleitet werden, und für diese durch die in innrer Natur aufgefundnen Ideen der Pflicht, und des Rechtes Realität fordern: so müssen wir doch erst über das Wissen hinaus gehen, um ihnen diese zu verschaffen, denn für das blosse Wissen fordert das Endliche kein Ewiges, das Bedingte kein Unbedingtes,

son-

sondern wir können da zwischen Schein und Erscheinung nicht unterscheiden.

Eben so ist es den logischen Ideen des Glaubens als Begriffen der Vernunft unmöglich, aus dem Ewigen heraus, das Endliche zu berühren, sie machen für sich wiederum ein geschlossenes Ganzes, welches mit der Natur in gar keine Berührung käme, sondern für sie ein blosser leerer Gedanke einer fremden Welt wäre, ohne das Gefühl, und die ästhetischen Ideen der Ahndung.

Es fällt nemlich jenes Wissen um das Endliche, und dieses Glauben an das Ewige in unserm Gemüthe in einem, und demselben Bewustseyn zusammen, so dass die Realität beyder sich innig vereinigt, diese Vereinigung kann aber nur durch das Gefühl der frey reflektirenden Urtheilskraft in den ästhetischen Ideen der Ahndung zum Bewustseyn kommen.

Der richtige Unterschied des Wissens und Glaubens geht also darauf hin, dass das Wissen seine Gegenstände aus der Anschauung nimmt, der Glaube aber nicht, auf das Nicht-sehen und doch glauben.

Wir

Wir wissen um alle Erfahrungs- oder Naturerkenntniss, denn wiewohl uns nicht alle Naturerkenntniss durch die Anschauung gegeben wird, so erhalten wir durch diese doch allein Gegenstände derselben. Die Welt dieser Erkenntnisse ist die Sinnenwelt, deren Inhalt uns nur die Anschauung liefert, wenn gleich ihre Form in den obersten Gesetzen der Naturnothwendigkeit nur aus Begriffen erkannt wird. Die Gesetze der Kausalität und der Stetigkeit z. B. erkennen wir zwar nur in Begriffen, ihre Anwendung geht aber nur auf die Gegenstände der Natur, welche in die Anschauung fallen, sie gehören also noch zum Wissen.

Dagegen entspringen uns die Ideen des Ewigen, Freyen und Absoluten bloss in Begriffen, und ihre Anwendung geht auf eine Welt, welche uns nicht in der Anschauung, sondern nur im Glauben gegeben ist. Die Gegenstände dieser Weltordnung, Seele, höhere Welt und Gottheit, werden von uns nicht angeschaut, sondern durch den blossen Glauben erkannt nach Ideen, denen die endliche Vernunft kraft ihres eignen Wesens nothwendige Realität zuschreiben muss.

Die Ahndung aber bezieht die Gegenstände der Anschauung auf diese Ideen, kann

das

das aber nur durch Gefühle zu Stande bringen. Dem Wissen gehört der Begriff, dem Glauben die Idee, der Ahndung das reine Gefühl.

Wer dies näher verstehen lernen will, bemühe sich um die Vollendung der philosophischen Kritik, deren Resultate im folgenden kurz zusammengestellt sind, so wie sie uns bisher bekannt wurden. Auch wir stehen mitten in der Geschichte, und können uns nicht anmassen, dasjenige vollendet zu haben, woran seit so langer Zeit so viele mit verschiedenem Glück, und noch verschiednerer Anmassung gearbeitet haben.

Wissen.

Die Natur.

Wir wissen um das Daseyn der Dinge in Raum und Zeit. Zwar erfahren wir davon nur einzelnes und zerstreutes aus dem Gedräng der beständig wechselnden Begebenheiten, aber wir halten durch Mathematik und Philosophie in allgemeinen Regeln die Gesetze fest, an welche alles dieses Seyn und Werden mit strenger Nothwendigkeit gebunden ist. Diese Nothwendigkeit ist das oberste Gesetz der Natur. Die Mathematik bestimmt in der Welt mit Nothwendigkeit, Grösse und stetigen Zusammenhang; die Philosophie als Naturlehre, die nothwendige Verknüpfung im Daseyn der Dinge dadurch, dass sie alles Seyn in der Natur der Nothwendigkeit, und mit ihr den Gesetzen der Beharrlichkeit der Sub-

stanz

stanz der Verknüpfung von Ursach und Wirkung, und der Wechselwirkung unterwirft. In dem selbstständigen, unwandelbaren Seyn der Substanzen ist das Seyn der Dinge einer Welt gegründet, und durch das nothwendige Gesetz der Wechselwirkung der Kräfte in diesen Substanzen ist alles Werden als Veränderung der strengen Nothwendigkeit unterworfen. Jedes und alles ist hier mit und in der Substanz, und ihrer Kraft, mit ihrem beharrlichen Seyn ist ihr auch das Werden in dem Wechsel ihrer Begebenheiten eingepflanzt, und an ein nothwendiges Gesetz alles Entstehens und Vergehens in ihren Zuständen gebunden, nach welchem jede Begebenheit aus einer vorhergehenden beginnt, so wie die Kräfte der wechselseitig auf einander einwirkenden Substanzen, sie aus ihrem Konflikte fliessen lassen.

Jedem Wechsel, und jeder Zerstörung unerreichbar ist das beharrliche Seyn der Substanz, und die erste ihr inwohnende Kraft mit Nothwendigkeit unwandelbar bestimmt, alle Veränderung trift nur ihre Zustände, ihre äussern Verhältnisse, und auch diese folgt einem nothwendigen Gesetze, wie jeder vorübergehende Zustand aus einem frühern fliessen muss.

Wer

Wer also hier in einem einzigen Augenblicke der Vergangenheit, der Gegenwart, oder der Zukunft, den Zustand alles und jedes Dinges in der Welt kennte, mit seiner Substanz und Kraft, der könnte daraus das ganze Daseyn der Welt, und den ganzen Ablauf der Begebenheiten, wie Bewegung aus Bewegung folgt, Leben aus Leben entspringt, und Gedanke aus Gedanken sich entwickelt, für alle Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft berechnen. Daher lässt sich leicht verstehen, wie man sagen kann, wenn ein einziger Zug der Luft anders ginge als er geht, wenn ein einzig Sandkorn anders läge als es liegt, ein einziger Wassertropfen anders fiele als er fällt, das kleinste Thierchen sich einmal anders bewegte, als es sich bewegt, oder ein einziger Mensch in der unbedeutendsten Handlung einmal anders handelte, als er handelt, so wäre dies in einer andern Welt.

So allgewaltig ist diese Nothwendigkeit der Natur, dass sie sogar über eine Angebliche Schöpfung der Welt rückwärts ihre Möglichkeit und Nothwendigkeit entfaltet. Sagst du mir: dies alles muss doch einmal einen Anfang genommen haben? so erwiedere ich: ist denn nicht das Seyn der Dinge fest genug

in der Unwandelbarkeit seiner Substanzen und Kräfte gegründet, und fliesst nicht jede Begebenheit nothwendig aus der vorhergehenden. Willst du aber demungeachtet, dass alle diese Bewegung vor uralter Zeit einmal begonnen habe, so sage ich dir dagegen: gestern Morgen brach der erste Tag an, gestern Morgen schuf die strafende Gottheit diese ganze Welt um mich, mir zum Kerker aus dem Nichts, und wenn du nun antwortest, erinnere ich mich denn nicht selbst noch meines vorgestrigen Tages; so erwiedere ich: eben so liegt seit jeher in dem Daseyn jedes Augenblicks der Welt die Rückerinnerung einer ganzen, anfangslosen, verflossenen Zeit. Die Natur weisst auf keinen Anfang, sondern immer nur auf eine Entwickelung aus einem früheren Zustande zurück, und ist sich darin durchaus selbst genug; Anfang und Schöpfung liegen über und ausser aller Natur, und sind für diese eine durchaus zwecklose Idee.

Unter dem Gesetz dieser unverbrüchlichen Nothwendigkeit, wie Daseyn und Werden der Dinge sich augenblicklich neu entwickelt, aber immer nur aus dem nothwendig vorhergegangenen, sehen wir gleichsam eine zweyfache Welt zu einer vereinigt. Eine

Welt des ruhigen Seyns, des Todes, der bewusstlosen Bewegung der Materie, und eine Welt des Geistes, des lebendigen. Aber zu Grunde liegt die todte Masse des Seyns der Materie, um welche das Leben nur spielt, wie ein leiser Hauch, wie eine leichte ätherische Flamme, die sich nicht verzehrt, gleich dem Feuer an den heiligen Quellen der Parsen, das zwischen den Steinen flammt, und sie nicht verletzt.

Dieser Unterschied von Materie und Geist muss genau ins Auge gefasst werden, wenn jemand unsre Erkenntniss der Natur will verstehen lernen. Wir erkennen in der Natur das beharrliche Seyn der Materie, als des beweglichen Substrats von allem, was im Raume ist, in ihr aber ist alles durch Bewegung und bewegende Kraft, und mit dieser durch gegenseitigen Zug und Stoss bestimmt, so, dass am Ende durch ein blosses Wechselverhältniss von Zug und Stoss in den gegenseitigen Bewegungen der materiellen Substanzen uns die ganze Welt der Materie begreiflich wird.

Dagegen erkennen wir den Geist zunächst nur durch unser eignes Inneres, in diesem

aber nehmen wir nichts wahr, als beständigen Wechsel von unsern Thätigkeiten im denken, fühlen, wollen, leiden und thun, ohne alles beharrliche, ja selbst den Wechsel dieser Veränderungen können wir nur durch Vergleichung seines Daseyns mit dem der Materie in der Zeit bestimmen, und so näher verstehen lernen. Unser eignes geistiges Daseyn, erscheint uns nur in einem einseitigen Verhältniss zur Materie, als abhängig von den Veränderungen derselben, und an sie als eine Bedingung gebunden. Noch mehr aber erkennen wir das Leben ausser uns, und den Geist ausser uns nur aus Verhältnissen der Materie, und nach Analogie mit unserm eignen Innern. Die ganze Welt des lebendigen und geistigen ist uns nur ein Korrelat zur materiellen Welt, ganz an sie gebunden, und von ihr abhängig.

Aber auch die materielle Welt vermögen wir nicht unabhängig vom Inneren so gerade zu für sich zu erkennen, wiewohl wir in unsrer vollendeten Erkenntniss wissen, dass ihr Daseyn sich vollkommen selbst genugsam ist, und weder seinem Seyn noch seiner Veränderung nach ein anderes Princip ausser ihr bedarf.

Das

Das durchaus Erklärliche ist nur das, was ganz von der äussern Anschauung abhängt, und gänzlich den mathematischen Gesetzen unterworfen ist. Daher müssen wir doch in der Erkenntniss der Materie genau unterscheiden, wie wir sie im Verhältniss zu uns, oder wie wir Materie zur Verhältniss gegen Materie erkennen. Die Erkenntniss der Materie in ihrem Verhältniss zu unserm eignen Innern führt auf unauflösliche Qualitäten zurück, und ist nicht durch und durch erklärlich, eben weil sie mit von der innern Anschauung abhängt.

Das Daseyn der Dinge, so wie es in Raum und Zeit unmittelbar befasst ist, ist gänzlich durch die Gesetze der Mathematik beherrscht, und also durch und durch erklärlich, wenn unsre mangelhafte Beobachtung auch noch nicht überall zur wirklichen Erklärung zulangt. So erkennen wir aber nur eine Materie, oder einen Körper in seinem Verhältnisse zum andern, nach blossen Verhältnissen der Bewegung, und dies ist auch allein das Gebiet des durch und durch erklärlichen. Alle unsre Erkenntniss der Materie ist nur relativ, wir erkennen sie nur entweder wie eine im Verhältniss zur andern ist,

oder

oder wie sie im Verhältniss zu mir dem Geiste beschaffen ist. Materie im Verhältniss zur Materie ist nichts als die bewegliche Substanz im Raume mit bewegender Kraft, die eine steht zur andern in keinem andern Verhältnisse, als dem eines durchaus erklärlichen wechselseitigen Zuges und Stosses. Aber Farbe, Töne, Duft, Geschmack, und wie sie sich uns bey der Betastung zeigt, kommt niemals einer Materie in ihrem Verhältniss zur andern zu, sondern nur in ihrem Verhältniss zu mir. Das Blatt ist nicht grün für die Blüthe, und die Blüthe zeigt den Glanz ihrer Farben nicht dem Blatte, sondern diese Farben zeigen Blatt und Blüthe nur mir dem innerlich lebendigen, vorstellenden Geiste; das Verhältniss des Blatts zur Blüthe löst sich in blosse Bewegung und bewegende Kraft auf. Das Licht ist weder hell noch dunkel für den Körper, dem es für mich Farbe gibt, sondern es ist im Spiele zwischen Körpern und meinem Auge nichts als Bewegliches und Bewegung; Licht aber, und Farbe nur für mich. Eben so sind Töne, Duft und Geschmack nichts, was einer Materie im Verhältniss zur andern zukommt, sondern nur etwas im Verhältniss zu mir ihr gehörendes. Aber nur in dem Verhältniss

des

des einen zum andern ist mir ihre Beschaffenheit durch und durch erklärlich, im Verhältniss zu mir hingegen bleibe ich zuletzt bey unauflöslichen Qualitäten stehen, und nach und nach geht diese Vorstellungsweise in die des Lebens ausser mir über.

Die

Die Materie.

Unmittelbar erscheint die Materie mir dem Geist in der Empfindung in Verhältnissen zu mir durch Farben, Töne, Duft u. s. w., so wie ich aber mit der Anschauung in dieser Empfindung etwas ausser mir, und zwar im Raum zu erkennen anfange, so erhalte ich eine Erkenntniss dessen, was Materie im Raume im Verhältniss gegen andere Materie ist. Diese Erkenntniss erweitert sich zur Erkenntniss des Ganzen, der materiellen Welt, welche für sich eine eigne gleichsam geschlossene Welt ausmacht, unter eignen Gesetzen der Wechselwirkung, und keiner fremden Einwirkung unterworfen. Diese ganze Wechselwirkung ist uns vom obersten allgemeinen herab durch mathematische Gesetze, und die philosophischen Grundgesetze der Physik durchaus verständlich und erklärlich, wenn man auch bis jetzt wegen der Verwickelung der mathematischen Konstruktion noch nicht

über-

überall die Erklärung selbst bis zum Einzelnen hat fortsetzen können.

Im Raume ist alles bewegliches, Bewegung und bewegende Kraft. Die Erkenntniss geht von der Wahrnehmung der Bewegung aus, nach den Grundsätzen der Beharrlichkeit der Substanz und der Kausalität aber gleich zur beweglichen Substanz, und zur bewegenden Kraft fort. Die Materie ist die bewegliche Substanz im Raume, und zwey Massen kommt gegen einander immer ein bestimmter Grad anziehender, und zurückstossender Kraft zu, welche in jedem Raume, durch den sie wirkt, die gleiche Grösse behält, an derselben Stelle also im umgekehrten Verhältniss des ganzen Raumes, in den sie sich vertheilt, abnimmt. Ein bestimmtes Maass von Zug und Stoss, wodurch der Raum erfüllt wird, findet also zwischen jeden zwey Massen statt, und das ist das einzige spezifische Verhältniss von Materie zu Materie, dass Massen sich einander mit grösserer oder geringerer Gewalt anziehen und zurückstossen.

Aus diesem einfachen Verhältniss in seinen unendlichen mathematischen Verwickelun-

lungen und Entwickelungen muss sich jedes Phänomen der Physik in Chemie, Experimentalphysik und Physiologie endlich erklären lassen.

Aus diesen obersten Gesetzen folgen unmittelbar die Gesetze der Schwere, mit dieser die nothwendige Bildung der Weltkörper, deren Bewegungen gegen einander durch die astronomischen Gesetze begreiflich werden — und wir haben so die obersten Erklärungsgründe für das Bestehen, und die gegenseitigen Bewegungen von Sonnen, Planeten und Monden in unserer Gewalt.

Aus denselben obersten Gesetzen ist die Form der luftförmigen Ausdehnung des elastischen flüssigen, die der wasserförmigen Ausdehnung des tropfbar flüssigen, und endlich auch die des Starren, oder die Erscheinung der Masse unter einer bestimmten Gestalt, die Krystallisation erklärt, wenn wir auch gleich noch nicht bis zur mathematischen Konstruktion jeder einzelnen Bildung durchdringen können.

Wir begreiffen die mechanischen Gesetze, nach denen Massen sich in Verhältnis-

sen

sen der specifischen Schweren gegen einander bewegen, durchaus, wir haben auch für die chemischen Erscheinungen der Durchdringung, Mischung und Entmischung verschiedenartiger Massen in den Verhältnissen der ersten anziehenden und zurückstossenden Kräfte die obersten Erklärungsgründe in unserer Gewalt, und sehen so nach und nach die ganze Chemie einer möglichen mathematischen Physik unterworfen.

Wir begreiffen endlich, dass gerade die relativ imponderableren, mehr elastischen Elemente der Materie die wirksamsten seyn müssen, und sehen hierin den genugsamen obersten Erklärungsgrund für die allgemeinsten Erscheinungen der Experimentalphysik, deren feinere Beobachtung unser Zeitalter erst anfangen konnte. Wir haben also die obersten Erklärungsgründe für eine mathematische Theorie des Lichtes, der Wärme, des Feuers, der Elektricität, und des Magnetismus.

So weit hatte man schon lange die Idee einer mathematischen Physik und Chemie, und versuchte auf verschiedene Weise sie auszuführen, man trennte aber sorgfältig von

ihr

ihr alle Physiologie des Organismus, indem man sagte, wie unorganische Materie zu organischer werden könne, sey unbegreiflich, und durch die gemeinen Naturkräfte nicht zu erklären.

Man nahm vielmehr ganz eigne Einwirkungen des organisirten gegen organisirtes an, und wollte auch dem Geiste seinen unmittelbaren Einfluss auf Materie nicht versagen. Wir aber haben einsehen lernen*), dass der Geist ganz aus der Wechselwirkung in der Materie ausgeschlossen sey, und zu einer ganz andern Erscheinungsart der Dinge gehöre, dagegen die ganze Physiologie des Organismus mit unter die Erklärlichkeit aus physisch - mathematischen Gesetzen falle. Denn alle Verhältnisse von Materie zu Materie sind das durchaus erklärliche in unserm Wissen, auch die innern Funktionen unsers Gemüthes können unter sich erklärt werden, das Verhältniss der Materie zum Geist, und des Geistes zur Materie liegt hingegen ausserhalb der Grenzen des erklärlichen, und wird nur in unauflöslichen Qualitäten ins Wissen aufgenommen.

Die

*) Vergl. mein System der Philosophie. § 304. u. f.

Die Materie geht nicht aus einem unorganisirten Zustand in den organisirten über, sondern alle Materie ist organisch, und die Natur ein organisirtes Ganzes; aller Übergang ist nur der aus einem allgemeinen Process des Organismus in einen verwickelten einzelnen, oder umgekehrt. Denn das Wesen des Organismus besteht nur in der Form des Kreislaufes, oder der Selbstreproduktion eines physischen Processes durch die innern Verhältnisse der in ihm thätigen Kräfte; diesem Verhältniss sind aber schon die allgemeinsten anziehenden und zurückstossenden Grundkräfte der Materie angemessen *), Organisation ist also ein allgemeines Gesetz für die Natur überhaupt, und ebenfalls den Gesetzen einer möglichen mathematischen Physik unterworfen. So steht vom obersten Kreislaufe der Weltkörper, zum Kreislauf des Wassers auf der lichterleuchteten Erde, bis zum Wechsel der Erzeugungen und des Sterbens in Pflanzen und Thierorganisationen eben dieser Erde alles unter einem obersten Erklärungsgrunde, und wenn wir bisher noch so wenig von dieser Theorie des Pflanzen- und Thierlebens verstehen, so rührt dies einzig von der allzugrossen Verwickelung der ma-

the-

*) S. mein System der Philosophie. §. 375.

thematischen Konstruktionen in diesen Erscheinungen her.

Wie aber gerade diese Sonnensysteme um uns her sich gebildet haben, wie gerade dieses Licht das Leben erregende um uns her wurde, wie gerade unsre Erde entstand, auf ihr das Licht vielleicht in zwey entgegengesetzte Kräfte sich theilte, und durch deren Spiel mit dem Wasser, vielleicht alle Stoffe und alle die verschiedenen Bildungen des Pflanzen- und Thierreichs hervorbrachte, das kann man nur aus der Geschichte dieser Sonnensysteme, unsrer Sonne und unsrer Erde erklären wollen, die aber sind uns so gut als ganz unbekannt.

Diese Behauptungen stehen hier nur um allen widerrechtlichen Beschränkungen des Gebiets unsers Wissens zuvorzukommen, durch welche die Grenzscheidung zwischen Wissen und Glauben streitig, und unsicher gemacht werden würde, wobey denn am Ende doch immer der Glaube gegen die Evidenz des Wissens verlieren muss. Innerhalb der Erkenntniss der Natur, gilt durchaus nur das Wissen, und wenn wir gleich in der Natur über die engen Schranken unsrer Erfahrung

rung und Beobachtung hinaus, nur schwankende Muthmassungen wagen können, so gehören doch auch diese noch in das Gebiet des Wissens, die geringste Wahrscheinlichkeit in unsern Meinungen über die Natur, ist nur ein niedrigerer Grad derselben Überzeugungsart, welche wir vorzüglich nur in ihrer Vollständigkeit Wissen nennen. Nur im Gebiete des Wissens, für eine mögliche, mehr erweiterte Erfahrung können wir Wahrscheinlichkeit und Muthmassung gelten lassen, für Glauben und Ahndung gibt es so etwas nicht.

Die ganze Physik der materiellen Welt von den einfachsten Erscheinungen des Falls, bis zu den verwickeltsten Bewegungen des organisirten ist also den Gesetzen der mathematischen Physik, und somit einem möglichen Wissen mit durchgängiger Erklärlichkeit unterworfen, mit unsrer Mathematik, und unsrer beschränkten Erfahrung können wir aber in Rücksicht der wirklichen Erklärung, noch sehr wenig leisten. Wir beschränken uns vielmehr auf blosse Wahrscheinlichkeiten, verlassen den Weg einer zu allgemeinen mathematischen Konstruktion, und folgen blossen Regeln empiri-

scher

scher Kombinationen, nach denen wir die Einheit in der Erfahrung, als Folge von Gesetzen aufzufassen suchen, die uns selbst noch nicht bekannt sind. So entsteht uns denn eine bloss beschreibende Chemie, Experimentalphysik, Physiologie und Naturgeschichte, weil wir mit unsern beschränkten Erfahrungen hier noch nicht zur Mathematik durchdringen können.

Besonders muss hier noch der Fall der Kosmogenie, oder die Wissenschaft von der natürlichen Entstehung der Welt, oder wenigstens unsers Sonnensystems erwähnt werden, indem besonders hier grundlose Hypothesen, sich leicht mit den Ideen vermengen, welche nur auf dem Gebiete des Glaubens Gültigkeit haben.

Eine Geschichte der natürlichen Entstehung der Welt ist in sich ein Widerspruch, indem die Begebenheiten in der Natur keinen Anfang zu lassen, Muthmassungen über die Entstehung unsers Sonnensystems sind aber auch eine vergebliche Bemühung, weil uns dazu alle Erfahrung fehlt. Auf einer gewissen Stufe der Ausbildung der Vernunft, ist ihr die Anfanglosigkeit der Geschichte eine

der

der misslichsten Aufgaben, an der sie sich immer von neuem vergebens abarbeitet, um ein Ganzes, und vollendete Einheit hinein zu bringen. Wir aber sehen wohl ein, dass in der Geschichte, z. B. unsers Sonnensystems jeder Zustand desselben sich aus einem frühern entwickelt hat, und dass man, um diese Entwickelung zu verstehen, nothwendig den vorhergehenden Zustand erst durch die Erfahrung kennen müsste, vor dieser Erfahrung aber aus tausend unbestimmten Möglichkeiten sich nur Geschichten erdichten lassen, welche keinen andern Werth haben, als den eines Spiels zur Unterhaltung.

Der Geist.

Der Mensch erkennt sein eignes Inneres, sein Gemüth durch innere Erfahrung. Er findet in dieser eben wie in den Gesetzen der Bewegung, dass mit gleicher Nothwendigkeit Gedanke aus Gedanken, Entschluss aus Entschliessungen hervorgeht, wie Bewegung aus Bewegung folgt. Aber hier sind wir nicht im Stande, wie bey der Materie im Raume, das, was in uns zugleich ist, anschaulich neben einander vorzustellen, wir denken es uns nur vereinigt, durch das in aller unsrer innern Wahrnehmung wieder erscheinende, und immer sich gleiche Selbstbewustseyn, wodurch jene innere Wahrnehmung die gleiche Form Meiner Thätigkeit erhält: Ich denke, ich fühle, ich will. Die Arten meiner Thätigkeiten werden daher in unauflöslichen Qualitäten gedacht, von denen jeder nur durch eigne innere Beobachtung eine Vorstellung hat.

Durch diese innere Erfahrung erkennt der Mensch sich selbst seinem Geiste nach, als

als ein Erkennendes und Wollendes Wesen; welches erkennt, seiner Erkenntniss gemäss will und handelt, und dadurch als vernünftig bestimmt ist, dass es sich seiner Thätigkeit wieder bewust wird, sich also selbst durch den Gedanken Ich vorstellen kann.

Indem der Mensch so sich seiner eignen Thätigkeit, und seines Daseyns bewust wird, im Besitz der Vorstellung von Einheit und Nothwendigkeit ist, so können wir das Gemüth überhaupt Vernunft nennen, und indem wir nur durch unsre Vorstellungen thätig sind, das ganze Wesen unsers Geistes, so wie wir uns selbst in innerer Erfahrung kennen lernen, unter dem Ausdruck einer thätigen, handelnden Vernunft begreiffen.

Die menschliche Vernunft ist sinnlich, das heisst, sie muss zu jeder Thätigkeit im Erkennen oder Wollen erst angeregt werden, wiewohl sie das anregende nicht gewahr werden kann, indem sie ja innerlich nur in sich selbst befangen ist. Sie ist also durch ihren Sinn den Empfindungen unterworfen, welche für ihr eignes Wesen nur zufällig veranlasst, ihr aber jedesmal mit Nothwendigkeit aufgezwungen werden. Dadurch wird sie zum

Anschauen aufgeregt, und erhält so die ersten Erkenntnisse, sowohl von ihrer eignen innern Thätigkeit, als von den Dingen ausser ihr.

Nachdem so ihre Thätigkeit einmal angeregt ist, so ergänzt sie, vermöge der Nothwendigkeit und Einheit in ihrem Wesen durch Verstand und Urtheilskraft jene ersten Anschauungen zu einer vollständigen Erkenntniss ihres eignen Innern, und der Welt ausser ihr.

Aber auch nur bei der ersten sinnlichen Anregung ihrer Erkenntniss wird sie sich durch den innern Sinn ihres Erkennens selbst wieder bewust, sie muss daher erst nach und nach, jemehr sie sich ausbildet, mit Hülfe der Reflexion sich ihrer vollständigen Erkenntnisse selbst wieder bewust werden, und vorzüglich die Nothwendigkeit und Einheit, welche ihr eigen ist, in ihren Erkenntnissen wieder anerkennen und auffinden.

Indem ihr aber so durch den innern Sinn nicht unmittelbar ihre ganze Selbsterkenntniss zufliesst, so erhebt sie sich zu willkührlich bestimmbaren Vorstellungen; sie erhält

in

in der Einbildungskraft, ein Vermögen, sich Vorstellungen, die ihr einmal gegeben sind, so oder so willkührlich zu kombiniren, zu phantasiren, dichten, und im bilden der Begriffe und Urtheile, im Verstande aber erhält sie ein Vermögen, nicht nur das zu denken, was sie anschaut, sondern auch noch die Negation von jedem Dinge. Durch dieses willkührliche Kombiniren und Negiren wird sie zwar anfangs gerade dem Irthum unterworfen, dann aber auch der Ideen fähig, vermittelst deren sie sich von dem Bedingten gegeben, zum Unbedingten Ganzen der Welt erhebt, und diese Idee durch die nothwendige Einheit, die ihr eigen ist, belebt.

Wodurch denn endlich ihre ganze Erkenntniss in Wissen, Glaube und Ahndung vollendet wird,

Dieses Erkennen, in Wissen, Glaube und Ahndung, macht aber nur gleichsam die Grundlage des Wesens der Vernunft, zu der noch das Begehren und Wollen hinzukommt, durch welches das innere Leben eigentlich erst zur Handlung aufgeregt wird. Begehren und Wollen, von den ersten Bewegungen der Neigung und Abneigung bis zur Leiden-

schaft,

schaft, Enthusiasmus und Fanatismus macht erst das innere lebendige aus, wodurch die erkennende Vernunft handelnd [praktisch] wird.

Neben dem Erkennen kommt ihr eben so ursprünglich noch das Vermögen zu, sich zu interessiren, und ihrem Interesse gemäss zu begehren, und zu handeln. Aller innern Thätigkeit der Vernunft, liegt das Erkennen und Vorstellen zu Grunde, aber sie erkennt nicht bloss, dass die Dinge so, oder so beschaffen seyen, sondern sie interessirt sich noch dafür, dass das eine so, das andere anders sey. Die Vernunft legt ihrem Interesse gemäss, jedem Dinge einen Werth bey, begehrt dann, dass die Dinge dem gemäss seyen, wie sie ihren Werth beurtheilt, und so viel es in ihren Kräften steht, handelt sie diesem Interesse gemäss, und strebt die Dinge ihrem Werthe gemäss einzurichten.

Bey diesem Interesse geht nun die Vernunft davon aus, dass sie ihrem eignen Daseyn den Werth giebt, alles andere aber um so mehr oder weniger schätzt, mit Lust oder Unlust beurtheilt, je nachdem es ihr mehr oder weniger beförderlich, oder gar hinderlich ist.

So

So wie sie also noch ganz mit ihrem Sinne befangen ist, beurtheilt sie den Werth der Dinge nur darnach, wie sie ihr Lebensgefühl begünstigen oder hemmen, sie gibt dem Angenehmen den Werth, dem Unangenehmen den Unwerth, und handelt dem gemäss, indem sie bloss nach Genuss strebt, und widrige Empfindungen abzuwehren sucht.

Wenn sich aber der Verstand auszubilden anfängt, so mengt sich gleich mit dem bloss sinnlichen Interesse ein eignes Interesse des Verstandes, welches den eigentlich eigennützigen Trieb nach Glückseligkeit belebt. Denn nun sieht die Vernunft ihren Werth in ihrem ganzen Wesen, und vorzüglich in ihrer Bildung, sie beurtheilt die Dinge nicht bloss nach ihrer Annehmlichkeit, sondern auch nach ihrem Nutzen, sucht ihr Glück nicht bloss im Genusse, sondern sucht in Vergleichung mit andern zu gelten. Das höchste Bestreben dieses Triebes ist sich so viel möglich der Vollkommenheit zu nähern, und in dieser Annäherung Selbstzufriedenheit zu finden.

Mit dieser Bildung des Verstandes entwickelt sich ihr denn auch das Wesen der Ver-

Vernunft selbst, sie wird sich immer mehr bewust, dass die nothwendige Idee des Vernünftigen es eigentlich ist, wofür sie sich interessirt, sie lernt nun allmählig der Vernunft absoluten Werth, die Würde der Person anerkennen, und findet dies höchste Interesse für die Vernunft überhaupt als ein nothwendiges Gebot in ihrem Bewustseyn, welches ihr dieses als das Gewissen vorhält, in dem, was sie thun soll.

Es ist in allen diesen Trieben das gleiche Interesse für die Vernunft, welches im ersten nur für den Sinn, im andern für den Verstand, im dritten für die Vernunft selbst ausgesprochen wird. Da aber das Letzte allein rein aus ihrem Wesen hervorgeht, und also mit Nothwendigkeit ausgesprochen wird, so gilt es in der Idee: dass jeder Vernunft als Person Würde zukommt, das heisst, absoluter schlechthin gleicher Werth, dagegen jedes nicht vernünftige Ding nur einen grössern oder geringern Werth als Preiss haben kann, für den es feil ist; ein Gesetz, welches der Vernunft in ihrer ganzen Thätigkeit in der Natur vorschweben soll, dem in der Natur gemäss zu handeln, für sie allein wahren Werth haben kann. So schreibt das Gewis-

sen

sen dem Willen die Gesetze der Tugend und des Rechtes vor; dieses höchste Vermögen der praktischen Vernunft entspringt aus den natürlichen Verhältnissen der Vernunft selbst, übersteigt aber in seiner Anforderung der Freyheit des Willens alle Schranken der Natur, und schliesst so das Wissen an das Glauben an.

Der Mensch erkennt sich selbst nur in den Veränderungen seiner eignen innern Thätigkeit, die er alle auf das gleiche Ich bin des Selbstbewusstseyns bezieht. Durch dieses Ich erkennt er aber nur ein einzelnes, sich selbst gleiches, dem jene Thätigkeiten zukommen, worin aber die Art, wie dieses Ding ist, die Art, wie sein Seyn in ihm selbst, oder einem andern gegründet ist, gar nicht vorkommt. Die innere Erfahrung bleibt also für sich gänzlich ohne ein letztes Substrat ihres Seyns, und die Vernunft kann sich hier nicht als Substanz der Veränderung zu Grunde legen. Vielmehr hängt sie darin für die Selbstbeobachtung so sehr von dem äusserlich beharrlichen der Materie ab, dass sie ohne Hülfe dieser, zu gar keiner innern Zeitbestimmung, weder des Beharrenden, noch der Veränderung gelangen kann.

Das

Das ganze Daseyn der Vernunft erscheint uns durchaus nur in und mit einer materiellen Organisation ihres Leibes, mit dem sie anfängt, sich entwickelt, und wieder verschwindet, so dass ihr Seyn mit dem Seyn dieses Leibes ganz eins scheint, nur nach einer verschiedenen Erscheinungsart der Dinge. Wir dürfen aber nicht das Seyn der Vernunft etwa in dem des Leibes für begründet halten, so wenig als umgekehrt das Seyn der Materie aus dem der Vernunft zu begreiffen hoffen, sondern beide Erkenntnissarten sind gleich ursprünglich, und bleiben in unsrer Vernunft unvermengt neben einander stehen.

Weit entfernt, dass wir das Denken, und alle innere Thätigkeit aus dem Seyn des Körpers erklären könnten, so können wir nicht einmal das Wesen einer einzigen Farbe oder eines Tones aus den Gesetzen der Bewegung, und des materiellen Seyns für sich ableiten, oder begreiffen, wie viel weniger also irgend eine innere Thätigkeit. Umgekehrt aber können wir eben so wenig das Wesen der Materie aus dem der Vernunft zu erklären versuchen, oder von ihm ableiten, da wir ja überhaupt erst durch Vergleichung ihrer Thätigkeit mit der zugleich gegebenen be-

beharrlichen Materie, ihr eignes Dseyn in der Zeit bestimmt zu erkennen vermögen.

Überhaupt dürfen wir beyde Erkenntnissweisen der Dinge gar nicht mit einander vermengen wollen, indem einerseits das Seyn der Materie mit seiner durchgängigen mathematischen Nothwendigkeit, allem Seyn an sich widerspricht, die Vermengung dieser Nothwendigkeit mit dem Innern der Idee also alle Realität nehmen würde; auf der andern Seite aber die Gesetzmässigkeit des Daseyns, nach der innern Erscheinungsweise für die Materie Gesetzlosigkeit wäre, wodurch wir uns in mystische Phantasien, oder kabbalistische Geisterseherey verlieren müssten.

Es ist uns also erstlich unmöglich, die Vernunft als den Gegenstand der innern Erfahrung, als eine einfache beharrliche Substanz der Intelligenz zu erklären, denn ihr Seyn kommt hier immer nur in Korrelation mit dem der Materie, mit ihrem Leibe vor, und ihre Einfachheit ist nichts weiter als Einzelnheit eines Dinges, welche jeder Organisation in der Natur auch zukommt. Wann wir aber gleich hierin die gewöhnlichen spiritualistischen Behauptungen für unerweislich aus-

ausgeben, und den Idealismus, welcher als Egoismus, oder Intellektualismus nur der Vernunft, und nicht der Materie Realität zugesteht; innerhalb der innern Erfahrung widerlegt haben: so wird unsre Darstellung doch keinesweges materialistisch, denn das Gemüth mit seiner innern Thätigkeit, ist allerdings von allen Dingen im Raume verschieden, ein Ding eigner Art, ein immaterielles Wesen, welches wir Intelligenz nennen. Der Materialismus langt nur hin, um die Verhältnisse von Materie zu Materie zu erklären, wie uns aber innerlich der Geist und die Materie im Verhältnisse zum Geiste erscheint, wird dadurch nicht begriffen, vielmehr sind diese beyden innern und äussern Erscheinungsweisen gleich ursprünglich.

Es wird also innerlich durch die durchgängige Korrelation des Äussern mit meinem Innern mir eine ganze Erscheinungsweise der Dinge nach ihrem Verhältnisse zu mir, dem Geiste gegeben, welche mit der ersten Erkenntniss der Dinge ausser mir, in der Empfindung anhebt, und sich darin noch mit der äussern Erscheinungsweise des beweglichen verbindet, dass die materielle Welt zwar mit einem Augenblicke ihres Daseyns für die Vernunft

kunft vollständig gegeben wäre, wie aber in diesem Augenblicke die Verhältnisse der Lage und Kräfte des einen gegen das andere wäre, für die Vernunft zufällig bleibt. Aus dieser Zufälligkeit entspringen die Formen der physischen Processe, und die organisirenden Kräfte der Natur. Es wird uns also selbst äusserlich durch die Zufälligkeit dieser Formen, und der organisirenden Kräfte eine andere Erscheinungsweise der Dinge herbeigeführt, als die des beweglichen im Verhältniss gegen Bewegung, welche anhebt in der Erkenntniss von Farbe, Ton, Duft, Geschmack und Gefühl und sich fortbildet zur Anerkennung des Lebens ausser mir in Analogie mit meinem Innern, und sich vollendet in dem Auffinden anderer Vernunft um mich her.

Dieses Verhältniss des Innern zum Aussern muss genau ins Auge gefasst werden, indem hier die Welt des Wissens, mit der Welt des Glaubens in Berührung kommt, und eben hier auch das Gebiet physischer Erklärungen seine Grenze findet. Wir haben schon angeführt, dass die Natur des Verhältnisses von Materie zu Materie gänzlich der Mathematik unterworfen, und daher durch und durch erklärlich ist, diese Erklärung können

wir

aber nicht bis auf eine einzige Qualität aus der Empfindung ausdehnen, wir erklären immer nur Bewegung durch Bewegung, bis zur Bewegung im Organ unsers Leibes und seiner Nerven, das Qualitative bleibt aber immer absolut davon getrennt, entzieht sich der Gewalt der Mathematik von einer Seite, und es wird uns unmöglich, durch alle jene materielle Erklärungen nur zu einer einzigen Farbe, oder einem einzigen Ton durchzudringen, denn die sind nicht für Materie, oder meinem Körper, sondern nur für mich da. Innerlich hingegen, in meinem individuellen Leben, fängt wieder ein eignes Gebiet des Erklärlichen an, ich kann Vorstellung aus Vorstellung, Gedanken aus Gedanken, Begehren und Wollen gegenseitig erklären, allein die Gewalt der Mathematik ist hier noch mehr beschränkt, ich kann für mein Inneres in der Natur nicht zu einer beharrlichen Substanz durchdringen, in der mein Seyn vollständig begründet wäre, hier kann sich der Glaube mit seinen Ideen anschliessen, und in der Natur kann ich meiner Erkenntniss nur durch das Wechselverhältniss meines Innern mit meinem Leibe Haltung geben. Noch mehr aber in Rücksicht des lebendigen ausser mir, dies wird durchaus nur nach Analogieen mit die-

diesem Wechselverhältniss meines Innern mit meinem Leibe erkannt. Wir haben durchaus keinen Begriff von einer Gemeinschaft zwischen Geist und Geist anders, als durch die Vermittelung der Materie. Gibt es Geistererscheinungen? Allerdings, wo ich lebendiges in der Materie ausser mir erkenne, da erscheint mir ein geistiges ausser mir, wo ich eine menschliche Gestalt ausser mir erblicke, da erscheint mir Geist und Vernunft ausser mir.

Über diese Vermittelung durch organisirte Materie hinaus bleibt mir aber bey geistiger Wechselwirkung gar nichts zu denken übrig. Wie ein Geist geboren werden könne, wie ein Gemüth aus andern erzeugt wird, davon habe ich gar keinen Begriff, und dazu habe ich gar keinen Gedanken, ohne durch Vermittelung der materiellen Entwickelungen.

Jeder einzelne steht wunderbar allein in seinem Innern, wie in einer eignen geschlossenen Welt, und nur in dieser innern Welt erscheint jeder Vernunft unmittelbar das Leben in ihr selbst, erst aus sich selbst trägt sie es über in die Natur ausser ihr, bis sie es endlich in Farbe, Klang und Duft, und in

der

der Schönheit aller Formen durch die ganze materielle Welt wiedererkennt. Näher noch erkennt sie dann in Analogie mit ihrem organisirten Körper Leben und Empfindung, verbunden mit andern Organisationen; das höchste aber endlich, was mich das geistige ausser mir kennen lehrt, ist die Sprache, die Mittheilung der Gedanken durch bezeichnende Bewegung, wodurch eine geistige Wechselwirkung zwischen Vernunft und Vernunft möglich wird. So eröfnet sich mir eine neue Welt mit der Kenntniss des Innern von einem andern, und Vernunft tritt mit Vernunft in eine eigne Gemeinschaft, die freylich nur durch äussere Natur vermittelt wird. Aber über dieser neuen Welt vergessen wir fast die ganze äussere, sie ist uns nur das Mittel, um die innere zu erkennen, deren Gesetze ein jeder in sich selbst trägt.

Indem nemlich nach blossen Analogieen hier Vernunft von Vernunft anerkannt wird, so bringt jeder nur aus seinem Innern das Gesetz der vernünftigen Gemeinschaft für die Gesellschaft der Menschen hinzu, und die Nothwendigkeit der Natur, welche alles Seyn ausser mir, und meine eigne innere Erscheinung beherrscht, ist für die Gesellschaft der Menschen der Idee nach, gleichsam aufgehoben.

In

In dem Verkehr der Menschen untereinander, entsteht eine eigne Welt, deren Wechselwirkung nur durch Vernunft und Wille bestimmt wird. Der Wille aber handelt nach Zwecken, Werth und Zweck also geben hier das Gesetz der Wechselwirkung, und diese Welt wird zu einem Reiche der Zwecke, in welchem der Werth der Dinge, so wie ihn die einzelne Vernunft auf irgend einer Stufe ihrer Entwickelung ansetzt, den Bestimmungsgrund gibt, wornach ein Ding behandelt wird, welcher denn anfangs nach dem ersten Maasstabe des sinnlichen Genusses dann nach Vollkommenheit, und endlich nach dem Gebote der Sittlichkeit gemessen wird.

So entsteht uns an der Welt ausser uns eine geistige Geschichte der Menschheit oder der allmähligen Bildung der Vernunft, in welcher alle Thätigkeit durch Zweckbegriffe geleitet wird. Diese vereinigen sich denn zuletzt unter die drey obersten Ideen der Wissenschaft, der schönen Kunst, der Tugend und des Rechtes, welche die Aufgaben vorzeichnen, nach denen hin die Bildung der Vernunft sich entwickeln soll.

Wissenschaft und technische Kunst vereinigen sich hier im Interesse des Wissens, denn wenn wir hier die Kräfte der Natur

kennen und wissen, wie wir sie zu unsern Zwecken zu leiten haben, so ist die technische Kunst nur geübte Geschicklichkeit, um jene Kräfte unsrer Kenntniss gemäss zu handhaben; Wissenschaft und technische Kunst machen also nur ein Moment in der Bildung der Vernunft aus.

Schöne Kunst aber ist im Interesse der Ahndung, sie ist ein freyes Geschenk der Natur, muss als Gunstbezeugung angenommen, und treulich bewahrt werden.

Das höchste endlich in der Natur, ist der Vernunft ihre Tugend, durch diese aber die selbstständige Bildung der Menschheit, und die Einführung der rechtlichen Gleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft an die Stelle der Entscheidung durch überlegne Gewalt, und damit ist das Interesse des Glaubens ausgesprochen.

Glauben.

Der Glaube.

In dem gemeinen Bewustseyn liegen Wissen und Glauben ohne Trennung neben einander; man fordert von jedem, dass er um dasjenige wisse, wovon er sich überzeugt hält, und einzig in der Religionslehre, so lang nicht über sie gestritten wird, lässt man es zu, dass jemand sich schlechthin auf seinen Glauben berufe. Sobald man sich aber auch hier auf Streit einlässt, so ist die Sache des Glaubens schlecht verwahrt, und er müsste meistentheils den Anforderungen des Wissens unterliegen, wenn nicht jeder nach dem Streite ruhig wieder zu der Überzeugung zurückginge, mit der er anfing. Der Glaube verliert in dem gemeinen Bewustseyn neben dem Wissen sehr an Kraft, indem das Wissen sich durch die Gewalt, und die Evidenz seiner Anschauung unwillkührlich aufdringt,

und

und uns im Leben nie verlässt, dagegen der Glaube sich still in unser Inneres einschliesst, nur in der Tiefe unsers Wesens entspringt, und durch die Reflexion, in der er sich zeigt, wenig geschützt ist. Das eigne Interesse der philosophirenden Vernunft muss daher seyn, eben diesen Glauben in Schutz zu nehmen, in ihm das Palladium der Vernunft zu erobern, und zu vertheidigen, und ihn so klar als möglich in seiner Trennung vom Wissen aufzustellen, indem er durch jede Vermischung nur verlieren kann.

Wie dies geschieht, kann eigentlich nur durch vollendete Kritik ganz deutlich werden, hier kann nur so viel angeführt werden: wir gelangen hauptsächlich dadurch dazu, die Rechte des Glaubens zu vertheidigen, dass wir zeigen, wie auch das Wissen nur subjektiv in der Vernunft entsteht. So wenig wie beym Glauben wird auch beym Wissen unser Fürwahrhalten durch den Gegenstand bestimmt, sondern nur die Thätigkeiten der erkennenden Vernunft bestimmen sich unter einander zum Wissen und zum Glauben. So wie ich zwar nicht beweisen kann, dass ein Gott sey, sondern nur, dass jede endliche Vernunft einen Gott glaube, eben so kann

ich

ich auch nicht beweisen, dass Materie sey, sondern nur, dass jede endliche Vernunft wisse, es sey Materie." Es wird also gleichsam dadurch Platz für den Glauben genommen, dass wir das Wissen erniedrigen, und dies geschieht zwar auf zweyerley Weise, Einmal dadurch, dass wir den nothwendigen Idealismus aller unsrer Spekulation eben darin aufzeigen, dass wir für jede Art der Überzeugung, sie mag Wissen, Glaube oder Ahndung seyn, oder welchen Nahmen sie sonst führe, doch nur den subjektiven Zusammenhang der Erkenntnisse, und niemals positiv das Verhältniss der Erkenntniss zu ihrem Gegenstande untersuchen können, dass wir also zuletzt alle Wahrheit nur nach dem Verhältniss der empirischen Wahrheit begründen können, indem wir die subjektiven Gesetze unsers Fürwahrhaltens beurtheilen.

So stellen sich uns denn Wissen, Glauben und Ahnden neben einander, und indem wir das Wissen der genannten Untersuchung unterwerfen, zeigt sich eine zweyte Erniedrigung desselben darin, dass wir seinen Gegenständen als dem Endlichen, nur die Realität der Erscheinung zuschreiben können, über die wir uns nur durch den Glauben zum Ewigen erheben.

Der Vorzug, den das Wissen vor dem Glauben voraus hat, liegt in der Anschauung, jede Erkenntniss wird gewust, wenn der Gegenstand derselben als solcher in der Anschauung gegeben ist. So gehören alle Wahrnehmungen zum Wissen, weil sich uns darin ein Gegenstand in sinnlicher Anschauung zeigt, auch alle mathematischen Gesetze gehören zum Wissen, indem wir uns ihrer durch die reine Anschauung bewust werden, endlich alle Gesetze der metaphysischen Naturlehre, z. B. die Beharrlichkeit der Substanz, und das Gesetz der Kausalität, gehören gleichfalls zum Wissen, denn wir erkennen dadurch nur in Rücksicht der Gegenstände der Erfahrung, deren nothwendige Verknüpfung in diesen Gesetzen erkannt wird, und die uns nur in der Anschauung selbst vorkommen, denn ohne diese Anschauung würden solche Gesetze leer, und ohne Anwendung bleiben. Wenn ich hingegen mein Daseyn als ewig erkenne, so beziehe ich mich darin auf mich, der doch auch in innerer Anschauung erkannt wird, aber ich weiss doch nicht um meine Ewigkeit, sondern ich glaube nur daran, denn dem Gegenstande der innern Erfahrung widerspricht die Ewigkeit, wenn ich nicht im Stande bin, ein anderes Seyn desselben

aufzuweisen, als das, welches ihm in der Natur zukommt. Die Gegenstände des Glaubens müssen in meiner Erkenntniss nicht in der Anschauung gegeben seyn.

Die Anschauung als Erkenntniss, vereinigt zwey Eigenschaften in sich, durch welche sie den höchsten Grad der Evidenz in unsern Erkenntnissen erhält. Nemlich es wird in ihr ein Gegenstand unmittelbar als vorhanden erkannt, und dann, wir werden uns dieser unsrer Erkenntniss unmittelbar wieder bewust, wir bedürfen keiner Reflexion, um sie in uns aufzufinden. Nun erkennt aber unsre Vernunft überhaupt nicht, ohne erst sinnlich zur Erkenntniss aufgeregt zu seyn, alle Anschauung ist also für sie sinnlich und zufällig, und dadurch von unvollendbarer Unendlichkeit. Jeder durch Anschauung erkannte Gegenstand ist also nur Erscheinung, und alles Wissen geht nur auf Erscheinungen.

Alles Wissen beruht daher auf Begriffen, welche ihre Realität an der Anschauung erproben, und also nur eine Anwendung der Reflexion auf die Anschauung enthalten. Dagegen entspringt das Bewustseyn des Glaubens und der Ahndung rein aus der Reflexion,

und

und hat keine Grundlage, als die selbstgemachte Idee der Vernunft.

Die Vernunft hat aber nur zwey Vermögen, um sich über die gegebene Erkenntniss der Anschauung zu erheben, die Kombination für ästhetische Ideen, und die Negation für logische Ideen.

Ästhetische Ideen sind für sich blosse Spiele der Phantasie, und können erst mittelbar in der Ahndung für die Erkenntniss angewandt werden, wenn die Realität des Glaubens schon vorausgesetzt wird. Durch die logischen Ideen des Unbeschränkten, wird aber doch wenigstens das Ding gedacht, welches nicht Erscheinung ist, welches nicht unter den Naturgesetzen steht, und diese Idee, verbunden mit dem ursprünglichen Bewustseyn der Vernunft, welches durch die Naturerkenntniss erweckt wird, kann sich an der Idee des Seyns an sich realisiren. Dies ist denn auch die einzige spekulative Grundlage des Glaubens, welche ihrer Entstehung nach durchaus negativ bleiben muss, und eigentlich keinen positiven Inhalt hat, als den der Negation aller Negation, oder der Verneinung der Schranken. Allein in dasselbe

ur-

ursprüngliche Bewustseyn der Vernunft trifft auch das Vermögen sich zu interessiren mit der praktischen Idee des absoluten Werthes, oder des Zwecks an sich, und belebt so mit ihrem mehr positiven Inhalt die ohne dies todte Idee des ewigen Seyns.

Der Glaube entspringt also unmittelbar aus dem innersten Wesen der Vernunft, er verschaft uns eine eigne Ansicht der Realität der Dinge, die Erkenntniss einer eignen höhern Welt, der Welt der Ideen. Aber ihm liegt keine Anschauung zu Grunde, er kann nur durch freye Reflexion zum Bewustseyn kommen, und so ergriffen werden. Wie aber diese Idee Realität erhält, und sich als gegründete Erkenntniss behauptet, das wird zwar durch das folgende noch deutlicher werden, kann aber eigentlich nur durch die Vollendung der Kritik in einer Theorie der Vernunft völlig eingesehen werden, deren Resultate allein hier vorkommen.

Die Ideen.

Schon im Wissen sehen wir, dass alle höhern Zwecke, welche in der Geschichte der Menschheit berücksichtigt zu werden verdienen, von der Idee angesetzt werden. Jedes höhere Interesse, es mag sich in Wahrheit, Schönheit, oder in Tugend und Recht ankündigen, jedes Interesse, welches in Handlung, Wissenschaft oder Kunst einen höhern Werth bestimmt, jedes Interesse, welches uns über den technischen, an die Erde gefesselten Kunstfleiss erhebt, hat einzig aus der Idee seinen Ursprung.

So sehr der gemeine Begriff, und seine technische Geschäftigkeit, sich gegen alles Ideal auflehnen, und mit so vielem Recht die ernste, arbeitsame Thätigkeit vor dem Leichtsinn ideeller Schwärmerey warnt, so gewiss ist es doch, dass alles hohe und edle der Vernunft, nur durch die Idee beywohnt, aus der Idee geboren wird.

Es

Es ist eben dies die einzige hohe und edle Bildung des Menschen, die einzige, welche wahren Werth hat, dass er sich für Gewissen oder Religion, für Kunst oder Wissenschaft von dem gemeinen und engen Begriff losreisse, und ein höheres Interesse fassen und begreiffen lerne, welches sich ihm einzig durch die Idee offenbart.

Einigemal im jugendlichen Leben erscheint dem Menschen gewöhnlich mit dem vollen Glanze seiner Erhabenheit dies ideelle Leben, und seine hohen Gestalten in Religion oder Kunst, aber die dumpfe, geräuschvolle Geschäftigkeit des gemeinen Lebens erstickt oft nur allzubald die kaum auflodernde Flamme, vernichtet den Glauben an dies edlere, oder drängt ihn wenigstens aus dem gemeinen Bewustseyn fast ganz zurück in das Innere, von dem aus er das Gemüth nur selten einmal bewegt.

Es ist das Eigenthum der gebildeten Vernunft, mit oder ohne Wissenschaft und Gelehrsamkeit, der Adel der Seele, die freye Denkungsart, welche einen höhern Zweck als die gemeine Geschäftigkeit, und das gemeine Jagen nach Genuss im Leben anerkennt,

und

und eben diese Bildung ist es, in welcher der Mensch vom niedrigen begreiflichen zur Idee aufsteigt, eine Idee, die freylich noch nicht Charakter gibt, aber ohne die der Charakter doch weniger sich bilden, und nicht in der Natur erscheinen kann. Jeder Unterschied der niedrigen oder hohen Sinnesart unter Menschen trift diesen Unterschied des gemeinen Begriffes von der Idee, und es ist die einzige wahre Erhebung des Menschen des Enthusiasmus für Idee empfänglich zu werden.

So hat denn auch keine Philosophie Werth, welche nicht auf diese Idee ausgeht, vielmehr liegt eben in dieser der einzige Endzweck alles Philosophirens, wozu Logik und Metaphysik mit allen Weitläuftigkeiten ihrer Untersuchungen nur Vorbereitung sind. Dies alles gehört nur in die Vorhallen, die Idee aber ist das Allerheiligste im Tempel der Vernunft. Die Idee aber gehört dem Glauben, und eben damit wird die Wichtigkeit der Glaubenslehre selbst ausgesprochen. Ja eigentlich alles philosophiren erhält nur dadurch Werth, und kann nur dadurch Ansprüche auf ein höheres Interesse machen, dass sie sich verbindet, den Glauben zu schützen, und

von den Chikanen zu befreyen, damit er ohne Philosophie von dem gemeinen Begriffe ausgesetzt ist, welcher in jedem übermüthigen Wissen herrscht.

Wir wissen nur um das Endliche und die Natur, aber wir glauben an das Ewige, dessen Erkenntniss uns nur durch die Ideen der Vernunft wird. Der Glaube entspringt aus dem Mittelpunkte unsers Wesens, und spricht sich hier zu oberst aus, als der Glaube an das Ideal des höchsten Gutes und seine Realität, an das Seyn der besten Welt; und entfaltet sich von da aus, in die Überzeugung von dem Daseyn Gottes, der Freyheit des Willens, und der Unsterblichkeit der Seele. Der Glaube wird uns also eigentlich belebt durch die praktische Idee der Würde der Vernunft, wir finden aber für diese Idee erst Platz, und ein Feld der Anwendung durch die logischen Ideen der spekulativen Vernunft.

Diese können wir nun hier weder ableiten, noch auch durch und durch rechtfertigen wollen, es folgt also eine blosse Aufstellung derselben.

Die Unzulänglichkeit unsrer ganzen Naturerkenntniss in ihrer objektiven Unvollendbarkeit in Raum und Zeit, lässt uns das ganze Daseyn der Dinge in Raum und Zeit zuletzt nur als Erscheinung für die subjektiv bedingte endliche Vernunft betrachten. Wir erheben uns durch die Idee des Absoluten, Unbedingten, oder durch die Idee der Aufhebung der Schranken zu dem Gedanken eines Seyn an sich im Gegensatz dessen, dessen Daseyn an Raum und Zeit, und somit an die Gesetze der Naturnothwendigkeit gebunden ist. Dadurch wird uns die Idee eines freyen Daseyns, die Idee der Freyheit als einer Ausschliessung vom Gesetze der Naturnothwendigkeit ein möglicher Gedanke, ja wir können uns denken wie dasjenige, dessen Daseyn uns in der Sinnenwelt an Raum und Zeit, und somit an die Nothwendigkeit der Natur gebunden erscheint, an sich doch ein freyes Daseyn habe, indem die ganze Naturnothwendigkeit, ja die Zeit selbst dem Seyn der Dinge nur anhängt, wiefern sie subjektiv in die Vorstellungsweise meiner Vernunft fallen. Wir setzen daher dem ganzen Daseyn der Dinge in der Sinnenwelt, dem Daseyn der Natur, als dem Endlichen ein ewiges Seyn der Freyheit entgegen, als ein Seyn mit absoluter Nothwendigkeit. So

So aber sind die Ideen der Freyheit und Ewigkeit nur mögliche Gedanken, welche die Vernunft sich gleichsam mit willkührlicher Reflexion entwirft, nur um ihre eignen Schranken zu erkennen, sie erzeugt sie nur durch Negation desjenigen, was ihre Erkenntniss beschränkt, wiefern sie an einen Sinn gebunden ist. Und diese Negation der Schranken in der Idee der absoluten Realität, ist in der That der einzige Inhalt, den wir unsrer spekulativen Idee verschaffen können. Wie kommen wir nun dazu, diesen willkührlich entworfenen Gedanken zu hypostasiren, und dem, was wir uns selbst ausgedacht haben, einem bloßen Noumen eines Daseyns über die Natur hinaus, Realität zu geben?

Diese Frage wird sich hier nicht befriedigend beantworten lassen, weil die Beantwortung eine vollendete Theorie der Vernunft voraussetzt, die hier nicht gegeben werden kann. Also hier nur so viel. Das Verhältniss ist gerade das Umgekehrte jener Frage, wir entwerfen uns nicht willkührlich die Ideen der Freyheit und Ewigkeit, und glauben hachher an die Realität des Phantoms, welches wir selbst geschaffen haben, sondern die Vernunft glaubt sein aus ihrem Wesen

an die höchste Realität, und entwirft sich nachher jene Ideen nur, um ihren Glauben aussprechen zu können. Jenen Glauben der Vernunft aber selbst rein und deutlich mit Nothwendigkeit aus einer Theorie der Vernunft abzuleiten, wäre das Meisterstück aller Philosophie. Es ist in unsrer Gewalt, aber hier nicht der Ort, um es bekannt zu machen.

Man denke aber nicht, dass die verlorne Mühe um spekulative Beweise für die Realität der Ideen hier wieder auf irgend eine Art erneuert werden soll. Wer irgend weiss, was ein Beweis ist, der wird sich überhaupt von dem Beweisen so grosse Dinge nicht versprechen. Um allen Verdacht deswegen zu entgehen, wollen wir den täuschendsten Schein für die Vernunft hier aufdecken, der allein noch stehen bleiben kann, wenn der Unterschied des Seyns an sich und der Erscheinung schon anerkannt ist.

Wenn irgend etwas ist, es sey unter welcher Bedingung es wolle, so muss doch endlich dem bedingten Seyn ein absolut nothwendiges Seyn an sich zu Grunde liegen. Wenn gleich alle Erkenntniss nur Erscheinung, oder auch Schein wäre, so bleibt doch nothwendig

am

am Ende ein unbestimmtes Urtheil, dass etwas ist, was es auch sey, übrig, welches auf ein Seyn an sich geht. Gibt es Erscheinungen, so muss doch etwas seyn, das erscheint; gibt es Schein, so muss doch etwas seyn, dem es scheint. In alle diesem ist keine gültige Schlussfolge. Wir haben zwar das Wort Erscheinung dahin bestimmt, dass in der Erscheinung ein Seyn an sich zwar nicht erkannt wird, wie es ist, aber doch erscheint, dann ist der Satz analytisch, und folgt aus der blossen Wortbestimmung, wenn etwas erscheint, so ist auch etwas an sich, das erscheint. Aber in dieser Bedeutung können wir ohne durch den Glauben auch nicht sagen, dass wir in der Natur Erscheinungen erkennen, wir könnten die Naturerkenntniss für sich auch für blossen Schein nehmen. Sagen wir denn nun gibt es Schein, so muss doch auch etwas seyn dem es scheint, so wäre das nur dann wahr, wenn es an sich einen Schein gäbe; aber wir sind uns selbst nur Erscheinung, und so durchaus in den Kreis des Scheins befangen, den wir mit keinen Schlüssen zu durchbrechen vermögen. Die Gegenstände unsrer Erfahrung sind uns blosse Erscheinungen, denen ausser unserer Erkenntniss keine Gültigkeit zukommt, aber

diese Erkenntniss, was ist sie selbst? Ebenfalls Gegenstand einer andern Erkenntniss, Gegenstand der innern Erfahrung, und somit selbst auch nur Erscheinung, und dadurch sind wir denn im Wissen gänzlich in Erscheinung eingeschlossen, und werden uns durch keinen Schluss darüber erheben.

Auf diese Weise kommen wir zu keinem Glauben. Eben so wenig, als wir daraus auf die Wahrheit des Gesetzes der Kausalität schliessen, weil uns Gegenstände der Erfahrung gegeben sind, eben so wenig schliessen wir von dem Endlichen aufs Ewige. Sondern eben so wie das Gesetz der Kausalität aus dem Wesen der Vernunft nothwendig zur Erfahrung hinzukommt, eben so kommt der Glaube an das Ewige ursprünglich und unmittelbar aus dem Wesen der Vernunft nothwendig zum Wissen um das Endliche hinzu.

Der Glaube und die Realität der Idee geht im Wesen der Vernunft der Idee selbst voraus, und wir brauchen diese nur, um jene auszusprechen.

Wir erheben also ein freyes und ewiges Seyn der Dinge, unabhängig von allen Schran-

ken

ken des Raumes und der Zeit über die ganze Endlichkeit der Natur, und erweitern diese Idee vollständig zu einer intelligiblen Welt freywollender ewiger Intelligenzen, welche durch die Gottheit, dem Ideal des höchsten Gutes, dem heiligen Urgrunde dieser Welt, als ein Reich der Zwecke besteht, in dem die Idee der persönlichen Würde das Gesetz gibt.

Wenn wir nemlich eine Idee des Ewigen Seyns als absoluter Substanz denken wollten, so bleibt uns in der Idee einer absoluten materiellen Substanz nichts zu denken übrig, als das Ding, welches nicht Materie ist, weil das Seyn der Materie durchaus den Schranken des Raumes und der Zeit unterworfen ist, und durch durch und durch begriffen wird. Der Gegenstand der innern Erfahrung, die Vernunft, wie sie sich im Selbstbewusstseyn erkennt, ist hingegen nur seiner Existenz nach in der Zeit dem Gesetz der mathematischen Zusammensetzung unterworfen, welches eigentlich mit der Idee des Seyns an sich in Widerspruch ist, allein seiner Materie nach durch kein mathematisches Gesetz begriffen, sondern nur in unauflöslichen Qualitäten erkennbar. In der Idee eines absoluten Gegenstandes der innern Erfahrung, in der Idee

der

der Seele als Substanz, werden nur die Schranken des Daseyns in der Zeit aufgehoben gedacht, und wir behalten in der Idee einer ewigen Vernunft, oder einer Intelligenz als Substanz doch noch etwas zu denken übrig. Wir werden also in der Idee einer Welt an sich uns zunächst nur die Substanz als ewige Intelligenz, und ihre Kraft als freyen Willen denken können. Dadurch entsteht denn unmittelbar die Idee einer Welt durch die Wechselwirkung freywollender Intelligenzen. Allein hiermit ist das Ewige Seyn immer noch nicht rein ausgesprochen, indem in dem Wechselverhältniss der einen Intelligenz zur andern das Gesetz der unvollendbaren mathematischen Synthesis, welches nur die Erscheinung betrift, noch nicht aufgehoben gedacht ist. Die Idee des Ewigen spricht sich also nur darin rein aus, dass wir aus der Idee der Gemeinschaft in der höchsten Einheit die mathematische Zusammensetzung selbst wegdenken, wodurch uns in der spekulativen Idee der Gottheit nichts als die absolute Einheit des Ideals der Vernunft als die höchste Ursach im Seyn der Dinge zu denken übrig bleibt.

So spricht sich der Glaube an das ewige Reale nur durch die Ideen desjenigen, was über

über allen Schranken des Endlichen ist, spekulativ aus, er wird aber durch die reine praktische Idee der persönlichen Würde der Vernunft belebt, und dadurch unmittelbar zum Glauben an die Realität des höchsten Gutes, das heisst zu dem Glauben, dass in dem Seyn an sich Gott als das Ideal der Vernunft, ein heiliger Urgrund alles Seyns, das Gesetz der Würde zum obersten Gesetz des Daseyns der Dinge mache. Die Welt des Ewigen, als das Reich Gottes, ist also ein Reich der Zwecke, in welchem die Würde das Gesetz des Daseyns gibt.

Indem ich aber in meinem innersten Bewusstseyn mich selbst diesem Gesetze unterwerfe, und glaube, dass ich ein Mitglied des Reiches Gottes sey, so glaube ich auch unmittelbar an die Freyheit und Ewigkeit meiner Vernunft, ich erkenne eine Welt intelligibler Intelligenzen, als ein Reich der Zwecke an, in dem ich selbst als Mitglied lebe, und die Gesellschaft der Menschen in der Natur wird mir selbst eine Gemeinschaft freywollender Intelligenzen in einem Reich der Zwecke, denen jedoch ihr Daseyn nur erscheint.

In diesem allen ist nun aber die wahre Idee des Glaubens nur die reine Idee des Ewi-

gen,

gen Gutes, jede Form, unter der ich sie in Rücksicht meiner, oder in Rücksicht des Reiches der Zwecke und der Gottheit aussprechen will, stellt mir diesen Glauben nur im Verhältniss zum Endlichen dar. Es gehört in alle diesem nur so viel eigentlich dem Glauben, als darin negativ ist, denn alles übrige besieht sich schon auf die Erscheinung. Es ist also die Idee der intelligibeln Welt freywollender Intelligenzen, schon von der Erscheinung afficirt, und ich kann so wenig von der Gottheit, als von der Freyheit und Ewigkeit meines Wesens über den reinen Glauben an sie irgend etwas positives aussagen wollen. Es kommt nur der Ahndung zu, in unaussprechlichen Begriffen, das heisst, in blossen Gefühlen, das Ewige im Endlichen anzuerkennen, mit jeder Ausführung der Glaubenslehre verlieren wir uns also eigentlich schon in das Gebiet der Ahndung.

Der höchste Glaube ist also der an das höchste Gut, mit diesem an das Reich der Zwecke, und dieser spricht sich zu oberst aus, in dem Grundsatz der besten Welt, als Glaube an das Daseyn Gottes, durch dessen heilige Allmacht das Ideal des ewigen Gutes realisirt ist, dann aber auch in der Idee des

Rei-

ches der Zwecke unter den Menschen, als eines Reiches Gottes auf Erden, welches der Vernunft die Aufgabe bestimmt, diese Idee in der Natur zu realisiren, indem jede Vernunft in sich den reinen allgemeingesetzgebenden Willen erkennt, sich dem selbstgegebenen nothwendigen Gesetze unterworfen achtet, welches ihr gebietet, jede andere Person ihrer Würde gemäss zu behandeln.

Wir werden also hier zunächst von der Idee eines Reiches der Zwecke, dann vom ewigen Gute, und drittens von der intelligiblen Welt und ihrer Gesetzgebung in der Natur, von der Autonomie des Willens dem reinen Wesen der Tugend, und von dem Rechte sprechen, dann aber mit der Betrachtung des Glaubens an Gott beschliessen.

Das

Das Reich der Zwecke.

Wenn der vernünftige Wille sich etwas zum Zwecke macht, so geschieht dies entweder unmittelbar um des Zweckes selbst willen, unmittelbar, weil der Zweck gefällt, auf den die Absicht selbst gerichtet ist, oder der Zweck wird nur als ein Mittel zu etwas anderem gesucht, auf welches andere eigentlich die Absicht geht. Im ersten Falle ist der Zweck selbst Gegenstand des Willens, im andern hingegen nur eine brauchbare Sache, welche um eines willen gesucht wird. Will man nun die Zwecke der Vernunft kennen lernen, so muss vor allem das davon getrennt werden, was nur als Mittel begehrt wird, und man muss dasjenige allein zu behalten suchen, worauf die reine Absicht unmittelbar gerichtet ist. Die Vernunft macht sich dasjenige zum Zweck, dem sie einen Werth beylegt, wer also den Willen kennen lernen will, der muss

ihn

ihn, in demjenigen beobachten, welchem es einen unmittelbaren Werth für sich gibt, und alles ausschliessen, dessen Werth nur darin gesetzt wird, um es als Mittel zu einem andern zu gebrauchen. Es ist immer irgend ein Interesse, welches die Vernunft an irgend einem Dinge nimmt, wodurch sie ihm einen Werth bestimmt. Nun sage ich: unmittelbar interessirt sich die Vernunft nur für Vernunft, sie gibt nur dem Daseyn der Vernunft den Werth.

Aller Werth, den die Vernunft einem Dinge beylegt, entspringt entweder aus Selbstsucht, aus Selbstliebe, oder aus dem Interesse der Vernunft für das Vernünftige überhaupt.

Aller Werth wird nemlich entweder in Rücksicht des Angenehmen oder Guten ausgetheilt. Einen Werth der Annehmlichkeit legen wir aber einem Dinge nur bey, in Rücksicht des Genusses, den es uns verschafft, in Rücksicht des Vergnügens, das es uns gewährt, oder des Schmerzes, welchen es aufhebt. Der nächste Zweck liegt uns hier also immer in dem Genusse, oder dem Vergnügen selbst, und der Werth eines andern angenehmen

men kommt ihm nur als einem Mittel zum Genusse zu. Im Genuss aber setzen wir den Werth eigentlich in die Beförderung und Begünstigung unserer Lebensthätigkeit, so wie wir sie sinnlich wahrnehmen, das Interesse der Vernunft am Angenehmen, ist also ein Interesse der Selbstsucht, ein Interesse, welches sie an sich selbst nimmt, das heisst ein Interesse, in welchem der Vernunft der Werth zugeschrieben wird, aber so wie sich dieses auf der blossen Stuffe der sinnlichen Empfindung zeigt,

In Betreff des Guten, so finden wir einiges nur gut für irgend einen Zweck, als nützlich oder brauchbar, anderes aber, als für sich sich selbst gut. Wir haben hier nur auf das letztere zu achten, denn dasjenige, was nur für ein anderes gut ist, enthält seinen Werth nur als Mittel für dieses andere, in welchem eigentlich der Zweck und die Absicht der Vernunft mit demselben liegen muss.

Alles aber, dem wir einen innern Werth der Güte zugestehen, geht wieder nur auf das vernünftige selbst. Wir geben zunächst alle dem einen innern Werth, was zur Bildung oder zur Vollkommenheit eines vernünftigen

We-

Wesens gehört, und wir suchen unsre Selbstzufriedenheit in dem, je mehr wir von diesem innern Werthe in uns tragen. Stärke und Lebendigkeit, Gesundheit des Geistes, Talent und Genie, Verstand und Einbildungskraft, Temperament und Liebenswürdigkeit, Fertigkeiten oder Geschicklichkeiten irgend einer Art können gesucht und gewünscht werden, bloss weil man sie für nützlich hält, und sie brauchen will, aber das ist doch nicht der einzige Werth, den wir ihnen geben, sondern auch abgesehen von allem Nutzen, den wir z. B. aus der unbedeutendsten Geschicklichkeit ziehen können, geben wir ihr doch noch einen innern, wenn gleich noch so geringem Werth, weshalb wir sie lieber besitzen, als nicht besitzen wollten, einzig in der Vergleichung unsers Wesens mit der Idee eines vollkommnen Menschen, die wir zwar nie zu erreichen hoffen, der wir uns aber mehr und mehr zu nähern doch für etwas halten, dem wir einen unmittelbaren innern Werth geben. Die Beurtheilung des Werthes in Rücksicht dieses für sich guten, welches uns der persönlichen Vollkommenheit nähert, geht nun unmittelbar wieder darauf, dass wir dem Daseyn des vernünftigen allein den Werth geben, so wie eben dieser Begriff

des

des Guten unsern Willen bestimmt, wird dies wieder nur durch Selbstsucht geschehen, in dem die Vernunft hier sich nur für ihre eigne Individualität interessirt, und dieser eigentlich den Werth gibt.

Über alles andere, was irgend gut seyn mag, erheben wir aber die Tugend, den Charakter, den guten Willen. Der gute Wille ist das einzige, was ohne alle Vergleichung gut zu nennen ist, er ist die oberste Bedingung unter der allein wir nur in irgend einem andern etwas als wahrhaft gut gelten lassen. Jedes Geschenk des Glücks, jedes Talent, oder was sonst, hat in dem einzelnen nur dann Werth, wenn es mit gutem Willen verbunden ist. Der gute Wille besteht aber einzig in der Gesinnung der Pflicht zu folgen, in der Maxime pflichtmässig aus Pflicht zu handeln, dem Gesetze zu folgen, weil es Gesetz ist, und gar nicht in dem, was dadurch erreicht wird. Die Moralität einer Handlung in welcher wir den guten Willen bey der Handlung beurtheilen, besteht uns einzig in der Gesinnung dem Gesetze zu folgen, ohne irgend auf den Ærfolg zu sehen. Die Überzeugung eines Menschen, von dem, was ihm geboten ist, mag seyn, welche sie will, ge-

nug,

nug, dass er ihr folgt, so schreiben wir ihm das höchste, was wir in ihm gut nennen, den guten Willen selbst zu.

Alles gute des Genusses, oder anderer persönlicher Vorzüge, hat nur einen relativen Werth, welcher von einem andern übertroffen werden kann, nur die Tugend, oder die Gesinnung des guten Willens gilt schlechthin für sich, und ohne alle Vergleichung, sie ist das einzig oberste gute im Menschen. Sie beruht aber darauf, dem Gebote bloss um der Idee des selbstgegebenen Gebotes willen zu folgen.

Die höchste Forderung, welche wir an den Willen thun, ist also, dass er sich einem Gebote unterwirft, welches er sich selbst mit Nothwendigkeit gegeben hat. Es ist also hier über dem guten Willen doch noch etwas, nemlich das Gebot, welches er sich selbst gibt.

Es liegt schon in dem Worte, dass dasjenige, was wir gut nennen, eigentlich nicht den unmittelbaren Werth selbst bestimmen kann, jedes Gute ist zweckmässig, und nicht eigentlich der Zweck selbst, es ist in Rücksicht des Zweckes bestimmt, der aber noch

aus

ausser ihm seyn muss. So unterwirft die Vernunft sich selbst einem Gesetze, und nennt ihren Willen gut, wiefern er sich unterworfen hat, dann aber ist dieses Gebot doch immer noch über dem Willen, und er erhält seinen Werth nur durch das Gebot. Den höchsten Werth müssen wir also in dem Gegenstande dieses Gebotes selbst suchen, und da finden wir denn, dass wir dem Vernünftigen selbst schlechthin einen absoluten Werth zuschreiben, und es als Zweck an sich anerkennen. Dasselbe Interesse, welches sich selbstsüchtig im Interesse, am angenehmen, oder vollkommnen ausspricht, das sprichtsich aus dem reinen Bewustseyn der Vernunft als ein freyes, uneigennütziges Interésse in der Vernunft überhaupt aus.

Genuss hat jederzeit nur einen zufälligen bedingten Werth, und jede einzelne Annäherung zu meiner persönlich grössern Vollkommenheit hat eine bestimmte Grösse, die grösser oder kleiner seyn kann, in Vergleichung mit alle diesem hat aber die Vernunft selbst einen unendlichen Werth, der ihr mit Nothwendigkeit zugeschrieben wird. Nur im letztern Falle erheben wir uns zur Nothwendigkeit eines Gesetzes, in welchem der

Werth

Werth vorgeschrieben wird, und somit erheben wir uns vom blossen Begriff eines endlichen Werthes zur Idee, welche als absoluter Werth, als Würde ausgesprochen wird.

Kein selbstsüchtiges Interesse qualificirt sich also zu einer allgemeinen Gesetzgebung aber das höchste Interesse der Vernunft führt unmittelbar eine solche bey sich.

Wir legen der Vernunft mit Nothwendigkeit Würde, als einen absoluten Werth bey, und dieses sprechen wir in einem Gesetze aus, welches sich unserm Willen als ein Gebot ankündigt, zugleich aber für alle Vernunft als ein allgemeines Gesetz gilt.

Es wird also eine Welt vernünftiger Wesen dadurch zu einem Reiche unter Gesetzen vereinigt, und diese Gesetze werden durch die Idee der persönlichen Würde bestimmt.

Jede vernünftige Gemeinschaft ist eine Wechselwirkung nach Zwecken, denn jeder Wille hat Zweck und Werth zum Bestimmungsgrund seiner Handlungen. Hätten wir aber nur die Zwecke des sinnlichen Genusses und der Vollkommenheit, so gäbe es keine eig-

ne Nothwendigkeit der vernünftigen Wechselwirkung, sondern sie fiele mit andern Kräften der Natur zusammen; durch das Gesetz der Würde der Person, als eines absoluten Zweckes, entsteht uns hingegen eine eigne nothwendige Gesetzgebung nur für die Vernunft und eine Welt vernünftiger Wesen wird uns in der Idee zu einem Reiche der Zwecke, welches durch ein ihm eignes nothwendiges Gesetz konstituirt wird.

In diesem Reiche wird einzig nach Zweck und Werth gemessen, Genuss und Vollkommenheit mit allen Mitteln, um sie zu erlangen, erhalten einen untergeordneten Werth, der grösser oder kleiner seyn kann, die Vernunft hingegen als Person erhält einen nothwendigen absoluten Werth, als Würde, welcher in jeder Person der gleiche ist. Das Gesetz des Reiches der Zwecke ist also ein Gesetz der Gleichheit der Personen, denn in Rücksicht der Würde der Person, findet kein Grössenunterschied der Vergleichung statt, dagegen jedes andere, was nicht Person ist, durch einen gleichen Werth aufgewogen, und durch einen grössern überwogen werden kann.

Jede Vernunft gibt sich durch das Wesen ihres rein vernünftigen Willens selbst das

Ge-

Gesetz dieses Reiches der Zwecke, eine jede ist also ein freyes Mitglied desselben, denn sie steht darin nur unter einem selbstgegebenen Gesetze, und ihr reiner Wille wird darin als allgemein gesetzgebend anerkannt.

Das Gesetz ist hier ein Gesetz der Gleichheit der Personen, und jeder Vernunft, als Mitglied dieses Reiches der Zwecke, kommt, der Idee nach, der gleiche absolute Werth zu, allein in der Natur ist für den endlichen Willen doch darum das Gesetz seiner Pflicht noch nicht durchgängig geltend, dass er nur seine Gültigkeit in der Gesetzgebung anerkennt, er bedarf noch der Nöthigung innerlich durch Tugend, oder äusserlich für das Recht, um dem Gesetze, welches für ihn zum Gebot wird, nachzukommen.

Jeder endliche vernünftige Wille gehört also nur als Unterthan zum Reiche der Zwecke, dagegen jeder heilige Wille als Oberhaupt in demselben erscheinen würde.

Vom ewigen Gute.

Unter dem Grundsatz der besten Welt verstehe ich den Ausspruch des Glaubens an die Realität des ewigen Gutes. Das höchste Gut oder das Ideal des höchsten Gutes ist aber, dass dem wahren und Ewigen Seyn der Dinge nach alles geschieht, wie es geschehen soll, dass die höhere Ordnung der Dinge, nicht eben in dem, wie sie uns erscheint, sondern in dem, wie sie an sich ist, das praktische Gesetz zum Princip ihres Daseyns hat. In der Idee von der Realität des höchsten Gutes wird also die Welt ihrem ewigen Seyn nach für den Glauben zu einem Reiche der Zwecke, in welchem der Grundsatz der persönlichen Würde das Grundgesetz wird. Dem Ewigen Seyn der Dinge nach, ist alles, wie es seyn soll, der Urgrund im Seyn der Dinge ist also ein heiliger, und der höchste Glaube ist der an das Daseyn Gottes, als einer heiligen Allmacht.

Wir

Wir setzen diesen Glauben an das Ideal des ewigen Gutes der Unvollkommenheit und der Nicht-Übereinstimmung der Natur mit dem Gebote entgegen, denn in der Natur wird das Gesetz nirgends als geltend anerkannt, vielmehr ist die Vernunft in der Natur, wie jedes andere, der stetigen Verwandlung und Vernichtung unterworfen.

Man hat diesen Glauben an das höchste Gut, und mit ihm an die Gottheit, gewöhnlich durch den Gedanken auszusprechen gesucht, dass durch ihn, den Herzenskündiger, und den heiligen allmächtigen Richter, einem jeden darin sein Recht widerfahre, dass ihm das Glück seiner Würdigkeit gemäss ausgetheilt wird. Allein ein solcher Glaube lässt sich nur für die Ahndung weiter ausführen, und nicht für sich selbst. Die ganze Idee der Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit ist schwach gegründet, und hat kein festes Princip.

Glücklich ist nur derjenige, welcher, dem Bedürfniss unterworfen, dieses zu befriedigen vermag; für denjenigen also, der nicht bedürftig ist, gibt es auch kein Glück, er ist weder glücklich noch unglücklich, oder nach allge-

allgemeiner, wenn die gebildete Vernunft sich selbst fragt, was eigentlich ihr höchstes Interesse in der Natur sey, so achtet sie überhaupt den Genuss und alles Glück nicht hoch, sobald sie nur selbst nicht eben in dem Bedürfniss befangen, und von ihm überwältigt ist, sobald die Begebenheit vorüber ist, so gilt ihr das Glück oder Unglück eines Menschen nicht viel, sondern sie fragt dann bald nur, wie hoch er in persönlicher Vollkommenheit seiner Bildung gediehen ist, endlich wird sie aber auch hier gewahr, dass diese Bildung nur ein Geschenk der Natur, selbst nur ein Glück sey, welches einem durch Geburt und Erziehung zuwächst, das einzige aber, was ihres Bestrebens wahrhaft würdig sey, und das allein schätzbare, sey auch in der Erscheinung die Tugend, welche das Leben eines Menschen verschönert, und zwar im stillen, oder laut anerkannt nur die Tugend um ihrer selbst willen.

Es kommt allem Geniessen und Leiden, Glück und Unglück, Vergnügen oder Schmerz gar kein wahres Seyn zu, sondern es gehört einzig der Erscheinung, was kann also der Idee noch daran gelegen seyn, ob einer in der Natur etwas mehr oder weniger glücklich sey.

sey. Die Stoiker haben hierin vollkommen Recht, die Untugend als Schwäche, und das Laster als Verkehrtheit, sind die einzigen wahren Übel, Schmerz aber und Leiden müssen für nichts geachtet werden, denn sie gehören gar nicht zu dem wahren Seyn der Dinge.

Daher rührt es denn auch, dass alles anscheinenden Widerstreites ungeachtet, man immer noch behaupten kann, in der That sey wohl ein Mensch ungefähr gleich glücklich wie der andere, denn das Wesen der Glückseligkeit ist so relativ, und der Maasstab so ganz in der Phantasie eines jeden zu finden, dass am Ende die anscheinend noch so grossen Unterschiede sich ausgleichen. Wie viel thut nicht allein die Gewohnheit, wer einige Zeit mit weniger Bedürfniss gelebt hat, der empfindet dieses Glück nicht gross, wer hingegen in vielen Leiden lebt, und nur einige Linderung erhält, welch grosses Glück empfindet er nicht darin. Es gibt wohl kaum einen Menschen, auch den allerelendesten, der sein Wesen mit irgend einem andern umtauschen möchte, wohl mancher mag sich in die Lage eines andern, der Knecht in die Lage des Herrn, der Arme in die Lage

des,

des Reichen, der Schwache in die Lage des Mächtigen wünschen, aber sich selbst aufgeben, und der Andere zu seyn, wird erschwerlich wollen — und warum? Hält er sich also nicht im Grunde doch mehr werth, als jeden andern? Sagt sich darin nicht jeder: muss ich einmal ein Mensch seyn, so will ich doch am liebsten ich selbst seyn, wie kann er sich nun beklagen, dass er gegen einen andern vergessen worden sey! Wohl einzig im Enthusiasmus der Liebe, welche die Achtung sich selbst zum Opfer bringt, möchte einer zu einem solchen Tausche sich entschliessen können, und darin hält er sich nun gewiss nicht für unglücklich. Ich sage damit nicht, dass das Glück unter den Menschen gleich vertheilt sey, sondern nur, dass man da nicht messen soll, wo es keinen Maasstab gibt.

Glück und Unglück gehören nur zur Erscheinung, und haben gar keinen Werth in Beziehung auf das Seyn an sich. Was wollen wir nun eigentlich damit sagen, wenn wir fordern, in der Natur solle das Glück nach der Würdigkeit glücklich zu seyn vertheilt werden, und das denn anscheinend nicht so finden. Zunächst liegt wohl der Gedanke

zu

an Grunde, dass es dem Tugendhaften nicht zukomme, unglücklich zu seyn, dass Unglück und Tugend nicht beysammen seyn sollen. Dies ist unbestreitbar; der Tugendhafte sollte nie unglücklich, aber eben so wenig glücklich, er soll bedürfnisslos seyn, sein Daseyn wird ihm nie zur blossen Erscheinung werden, und seine Glückseligkeit könnte nur als absolute Glückseligkeit, als Seligkeit bey Gott gedacht werden. Selig zu seyn kömmt aber dem Menschen nicht zu, wiewohl er sich zuweilen über das Glück erheben kann, denn eben ihm fehlt jene heilige Tugend, seine Tugend ist mangelhaft, und also dem Unglück angemessen.

Für die Menschen bliebe also keine Vertheilung übrig, als die nach den Graden der Tugend in der Natur. Hier aber ist es eben das höchste Glück recht stark in der Tugend zu erscheinen, wer es aber wirklich mehr als der Andere ist, wird keiner sich zu beurtheilen unterfangen, hier müssen wir dem Herzenskündiger in Demuth das Urtheil überlassen, denn selbst keiner kennt sich selbst. Es ist also nur nach menschlicher Weise geredet, und geht die ewige Gerechtigkeit nicht an, wenn wir von dem einen sagen: er verdient

dient, dass es ihm wohl gehe, von dem andern aber, er verdient sein Glück nicht. Denn sonst wäre das höchste Glück verständiger und gescheuter zu seyn, weil mit gehöriger Bildung ein jeder einsähe, wenn ich mich nur selbst verstehe, so ist mein eigner höchster Wunsch kein anderer, als mich in der Tugend zu üben und zu stärken.

Es ist also durchaus eine unzulängliche Weise, das Ideal des ewigen Gutes auszusprechen, wenn wir sagen, seine oberste Bedingung sey die Tugend, wenn diese aber vorausgesetzt werde, so solle bey bedürftigen Wesen ihr gemäss die Glückseligkeit vertheilt werden, denn nur die Tugend mache des Glückes würdig. Diese ganze Beurtheilung ist eine durchaus menschliche, und geht die höchste Weisheit nichts an. Vielmehr wird die höchste menschliche Weisheit sich selbst über Schmerz und Unglück erheben, und begreiffen lernen, dass in der Tugend allein die Schönheit des Lebens erscheine, und sie auch in der Erscheinung das Einzige sey, um das es lohne, sich zu bemühen.

Wir können den Menschen nicht achten, aber wohl seine edle That, wir dürfen den Men-

Menschen nicht verachten, aber wohl seine unedle That, um so schöner je mehr wir thun können, um Tugend und Recht unter den Menschen weiter zu verbreiten.

Der Widerstreit der Natur gegen das Ideal des ewigen Gutes, und somit anscheinend gegen die heilige Allmacht Gottes, liegt vielmehr nur in der Zulassung des Bösen, das heisst der Untugend und des Lasters selbst diesen werden wir lösen, wenn wir von der Ahndung sprechen.

Kant wollte eben durch die Nothwendigkeit einer Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit uns einen Beweis für das Daseyn Gottes führen, er sagt: Sittlichkeit ist die oberste Bedingung, und das ursprüngliche höchste Gut, Glückseligkeit aber im Verhältniss zur Würdigkeit für jedes bedürftige Wesen das höchste physische, das höchste abgeleitete Gut, welches zur Vollendung des höchsten Gutes mit gehört. Nun liegt in dem Bewustseyn des Sittengesetzes, so wie es jeder Vernunft inwohnt, seinem Zwecke nach die Aufgabe das höchste Gut in der Welt zu befördern, wir müssen daher auch glauben, dass es in der Welt möglich sey. Seine bey-

beyden Bedingungen sind: Sittlichkeit und verhältnissmässige Glückseligkeit. Es muss also erstlich jeder Vernunft möglich seyn, zu reiner vollendeter Sittlichkeit zu gelangen, dies ist aber dem Menschen in diesem Leben, und in jeder endlichen Zeit unerreichbar, er muss also an ein zukünftiges Leben, und an seine unendliche Fortdauer glauben. Zweytens mit der Sittlichkeit soll verhältnissmässige Glückseligkeit verbunden seyn, diese Verknüpfung ist nach Naturursachen einzusehen unmöglich, wir müssen also eine höchste heilige Ursach der Welt über der Natur annehmen, welche als Herzenskündiger das Innere eines jeden kennt, und als allmächtige Gerechtigkeit den Guten belohnt, und den Bösen bestraft.

Kant gibt selbst zu, dass aus alle diesem nur eine subjektive Stimmung zum Glauben folgt, und eigentlich kein objektivgültiger Beweis darin liege. Allein wir haben schon früher erinnert, dass dies eigentlich eine psychologisch unmögliche Art des Fürwahrhaltens sey, die niemand zugemuthet werden kann, entschliessen kann man sich nie mit Recht, etwas zu glauben, nur, weil sich nichts dagegen sagen lässt. Der erste Beweisgrund ist

der:

der: ich soll an die Möglichkeit des höchsten Gutes glauben, weil es mir unwiderruflich aufgegeben ist, es zu befördern. Es ist wahr, auch die Unmöglichkeit desselben angenommen, kann ein Mensch doch nur in dem eifrigen Bestreben, es zu befördern, seinen eignen höchsten, und einzig gültigen Werth setzen, aber das bestimmt noch nicht die Gewissheit seiner Möglichkeit. Wie nun, wenn einmal in der höchsten Weltordnung dieser Widerspruch im menschlichen Willen beschlossen wäre, dass er sich an einem unmöglichen Endzweck im Daseyn der Dinge abarbeiten sollte? Die Kantische Darstellung führt also nur auf diese Verlegenheit, und das deswegen, weil er unsern Glauben an das Ewige Gut, anstatt ihn nur unmittelbar aufzuweisen, auf irgend eine Art beweisen wollte. In Rücksicht des Ewigen ist aber aller Beweis unmöglich.

Diesen Beweis vorausgesetzt, soll nun ein zukünftiges Leben, und die Unsterblichkeit der Seele daraus folgen, dass wir unsre Vollendung in der Tugend als möglich annehmen müssen, diese in endlicher Zeit aber unmöglich ist. Allein hier ist die Unsterblichkeit eine üble Vertröstung, in endlicher Zeit kön-

können wir nie zu einer vollendeten Tugend gelangen, also nur in unendlicher Zeit. Aber diese unendliche Zeit ist ja eben die, welche nie verfliesst, welche wir nie erreichen, mit dieser Unsterblichkeit wird uns also eben die Vollendung der Tugend unmöglich gemacht. Wir können hier bestimmter urtheilen als Kant. Mit dem ersten Bewustseyn der Freyheit unsers Willens, ohne welches das Sittengesetz gar keine Bedeutung hat, ist zugleich schon mein Daseyn ausser der Natur, also mein Ewiges Daseyn unabhängig von Raum und Zeit ausgesprochen, denn eben dieses denken wir ja in der Idee der Freyheit. Der wahre Beweis der Unsterblichkeit liegt also in einer blossen Entwickelung der Idee der Freyheit, er gibt uns aber nicht ein Bewustseyn eines zukünftigen endlosen Seyns in der Zeit, das wäre ewige Gefangenschaft, sondern ein Bewustseyn unsers Ewigen Seyns in der Befreyung von der Zeit selbst.

Endlich das Daseyn Gottes soll hier nothwendig angenommen werden müssen, weil wir nur so begreiffen können, dass Glückseligkeit nach Würdigkeit in der Welt vertheilt werde. Mit diesem Gedanken lässt sich nicht viel anfangen. Ist denn das Unglück

glück ein wahres Übel? kann sich denn der Mensch nicht schon darüber erheben? und wenn ihm gleich der Wunsch immer bleibt, zu geniessen, und nicht ferner zu leiden, so liegt in dem blossen Bewustseyn seines ewigen Seyns schon die Möglichkeit der Aufhebung seiner Leiden. Ja überhaupt Glück und Unglück haben ihren ganzen Werth nur für den Augenblick der Gegenwart, genossene Freuden haben nur den einzigen Werth der Rückerinnerung an sie, und wenn auch diese aufgehoben ist, nach dem Tode, hat das ganze genussreichste Leben, wie das schmerzenvollste den gleichen reinen Unwerth, und der Werth der Tugend allein besteht. Es ist dies also ein durchaus unzweckmässiger Beweisgrund für das Daseyn Gottes. Wir werden gar keinen Beweis dafür suchen, sondern einsehen, dass mit dem Glauben an die Realität des höchsten Gutes, der Glaube an die Gottheit zugleich ausgesprochen sey.

Die Idee des ewigen Gutes ist für uns ungetrennt nur eine, sie ist die Idee, dass die persönliche Würde, oder der Zweck an sich in der ewigen Ordnung das Princip des Daseyns der Dinge sey. Wir glauben aus dem innersten unsers Wesens an die Realität die-

dieses ewigen Gutes, und somit unmittelbar an die Heiligkeit des ewig Einen Urgrundes im Seyn der Dinge. Unser Glaube spricht sich zu oberst und unmittelbar als ein Glaube an die beste Welt, als ein Glaube an das Daseyn Gottes aus, mit diesem als ein Glaube an die Realität des Reiches der Zwecke, in dessen Idee, für uns der Ursprung der Ideen von Tugend und Recht liegt.

In der Idee der Menschen wird das Gesetz des Reiches der Zwecke als gültig anerkannt, aber weder in der Natur vor unsern Augen, noch in der Handelsweise der Menschen ist es wirklich geltend, wir glauben also, dass Gott durch seinen heiligen Willen es in der ewigen Ordnung der Dinge als Oberhaupt des Reiches der Zwecke geltend macht, und so als allmächtiger Urheber der Welt auch die Natur und die Menschen als blosse Unterthanen des Reiches der Zwecke, dessen Gesetze unterworfen hat.

Die

Die intelligible Welt, die Ewigkeit meines Daseyns, und die Freyheit des Willens.

Der Glaube erscheint uns zuerst, und beginnt eigentlich mit dem Bewustseyn der Freyheit des Willens, so wie dieses in jedem Bewustseyn des mich verbindenden Sittengesetzes liegt. Wir fanden schon in dem, was wir wissen, die Aufgabe für die Vernunft, Tugend und Recht in der Gesellschaft zu realisiren, durch ein nothwendiges praktisches Gesetz. Diese Nothwendigkeit eines Gebotes hebt uns aber selbst in unserm Bewustseyn über die Natur hinaus, indem das Sollen nur für Freyheit Bedeutung haben kann. Das Wissen postulirt gleichsam selbst den Gegensatz des Endlichen und Ewigen, so wie es durch seine Unzulänglichkeit die Spekulation auf ihn hinleitet.

Jedes Bewustseyn, dass ich soll, jede Nothwendigkeit in einer praktischen Regel,

das heisst, jede Nothwendigkeit in der Anforderung eines Antriebes zur Willensbestimmung, setzt die Freyheit meiner Willkühr voraus. Die Freyheit der Willkühr besteht darin, das sie in ihrem Entschlusse von irgend einem sinnlichen Antriebe, so stark er auch seyn mag, doch nur afficirt, und nicht bestimmt werden könne. Die Freyheit der Willkühr besteht in der durchgängigen absoluten Autonomie des Willens darin, dass er jedes Gesetz, welches für ihn gelten soll, durchaus nur sich selbst gibt, dass er in der Natur niemals zur Handlung bestimmt werden kann, durch irgend einen äussern Antrieb, sondern nur durch sich selbst. Ein solches Vermögen wird unmittelbar in dem vorausgesetzt, dem ich sage: du sollst. Denn in demjenigen, was er soll, z. B. sein Versprechen halten, wird angenommen, dass die Anforderung dieser Vorstellung des gethanen Versprechens durchaus entscheidend in seinem Entschluss zur Handlung seyn soll, welcher fremde Antrieb sich auch dagegen setze. Ich schreibe also denjenigen, zu dem ich so spreche, ein Vermögen der Willkühr zu, jedem Antriebe, er mag so stark seyn, als er irgend will, zu widerstehen, und sich für dasjenige zu entscheiden, was mit Nothwendigkeit geboten ist.

ist. Er wird also nur seiner eignen absoluten Selbstgesetzgebung unterworfen seyn, und darin die Freyheit der Willkühr besitzen.

Ein solches Vermögen der Freyheit, oder der absoluten Autonomie des Willens überschreitet aber alle Schranken der Natur, und ist in der Natur unmöglich. Denn in der Natur ist jede Kraft eine endliche, und kann also von einer grössern und stärkern überwältigt werden. Daher werden in der Natur in jedem Entschlusse auch nur endliche Kräfte der Antriebe mit einander streiten, und der sittliche Antrieb der Tugend mag in der Natur eines Menschen so stark seyn, als er will, er wird dennoch einen noch stärkern sinnlichen Antrieb treffen, und von diesem überwältigt werden können. Wenn wir uns also das Vermögen geben, uns dennoch von keinem Antriebe, so stark er auch sey, überwältigen zu lassen, sondern mit absoluter Freyheit uns zu entschliessen, so setzen wir unsre Kraft im Entschlusse im Verhältniss zur Natur als unendlich an, und erheben uns also in dem Bewustseyn unsrer Freyheit über die Natur.

Also nicht eben darin, dass das Gesetz uns gebietet, sondern darin, dass dieses Ge-

hot Bedeutung für uns hat, werden wir mit unsrer Handlung im Entschluss über die Natur erhoben, und erkennen uns selbst als frey an.

Da uns die Freyheit nun mit unserm Bewustseyn, dass wir unter dem Sittengesetze stehen, in unserm Bewustseyn aufgewiesen wird, so nimmt Kant sie noch für eine Thatsache, um welche wir gleichsam wissen, und will sie nicht zur blossen Glaubenssache machen. Eben deshalb glaubt er denn die Sache der Unsterblichkeit, und des Daseyns Gottes noch für sich ausmachen zu müssen, und kommt so zu den moralischen Beweisen. Allein die Idee des Glaubens ist nur eine, und wenn wir eine Idee gerechtfertigt haben, so folgen die andern von selbst. Wäre die Freyheit des Willens eine Sache, um die wir wissen, so wüssten wir auch um die Ewigkeit unsers Daseyns, und das Daseyn Gottes. Denn wenn wir frey sind, so ist unser Daseyn nicht an die Natur, nicht an Raum und Zeit gebunden, sondern ewig bestimmt. Wir befinden uns also in einer ewigen Ordnung der Dinge, und diese ist nicht ohne die Gottheit.

Aber diese Vereinigung aller Ideen ist nur eine Vereinigung im Glauben, so gut die

Frey-

Freyheit als die Ewigkeit unsers Daseyns, oder das Daseyn Gottes ist Glaubenssache. Denn darin nur erkenne ich meine Freyheit, dass ich mich dem Gebote unterworfen halte, wollte ich nun nach blossen Regeln des Wissens darüber abutheilen, so erhielte ich zur Antwort: ein solches Gesetz ist in der Natur etwas bedeutungsloses, und sich daran gebunden zu halten, ein blosser Wahn, wenn gleich ein unvermeidlicher Wahn, und wenn er gleich das Höchste ist, das in der Natur gedacht werden kann. Auch meine Freyheit hat also nur für den Glauben Realität.

Durch das Bewustseyn der Freyheit des Willens setzen wir unser Daseyn also für den Glauben in eine ewige Ordnung der Dinge, und glauben somit an die Ewigkeit unsers vernünftigen Wesens.

Der Glaube an die Ewigkeit unsers Daseyns ist so fest mit dem Glauben an die Freyheit, und somit mit dem Bewustseyn des Sittengesetzes verbunden, dass wir darüber hier weiter nichts zu bemerken haben, da die Unzulänglichkeit aller Beweise desfalls schon hinlänglich an andern Orten gezeigt worden ist.

Durch

Durch den Glauben an die Ewigkeit und Freyheit seines Wesens setzt der Mensch also sich selbst, und jeden Menschen neben sich in eine intelligible Welt, die ihm aber nur durch die Natur erscheint. Die Ordnung der Dinge in dieser ewigen intelligibeln Welt, wird ihm aber durch die Idee des Reiches der Zwecke gegeben, die Nothwendigkeit der Pflicht ist die Nothwendigkeit des Gesetzes der intelligibeln Welt, wodurch sie selbst zu einem Reiche der Zwecke unter den Gesetzen der persönlichen Würde konstituirt wird.

Wir betrachten uns also als Mitglieder dieser ewigen Ordnung der Dinge, wenn wir uns dem Gebote der Sittlichkeit unterwerfen, in der Natur aber entsteht uns daraus nur eine Aufgabe für die Gesellschaft der Menschen, in derselben die Idee eines Reiches der Zwecke zu realisiren. Hierin erzeugt sich ihm also der Glaube an die Idee der Tugend für jeden Einzelnen, und an die Heiligkeit des Rechtes für die Gesellschaft.

Die intelligible Welt wird uns in der Idee zu einem Reiche mit einer ganz republikanischen Verfassung, indem ein jeder nur seiner eignen Gesetzgebung unterworfen ist, jeder aber

aber auch in seinem Willen den allgemein gesetzgebenden Willen für dieses Reich trägt, in dem reinen Bewustseyn des Gesetzes.

Diese Idee der Selbstgesetzgebung eines jeden, im Reiche der Zwecke, führt uns auf die Idee des Imperatives der Tugend in der Natur. Im Reiche der Zwecke, als der ewigen Ordnung der Dinge, ist die Freyheit und somit die Autonomie des Willens schon vorausgesetzt, in der Natur aber muss ich mir die Freyheit erst zur Idee des Gesetzes hinzudenken, indem ich mich ihm unterwerfe.

Meine gute Gesinnung hat in der Natur als Tugend jederzeit einen bestimmten Grad der Stärke, den sie gegen fremde Antriebe im Entschlusse anwendet, und worin eigentlich die Nöthigung liegt, durch die ich in der Natur dem Gebote Folge leiste. Diese endliche Nöthigung der Tugend, liegt also noch ganz in der Natur, und reisst für sich nicht über sie hinaus, sie gehört zur blossen Erscheinung meines Charakters, den ich deshalb meinen empirischen Charakter nenne. Ihren unendlichen Werth bekommt sie nur durch die Beziehung auf die Nothwendigkeit des Gebotes, dem sie dient, und darin, dass ich

mich

mich diesem unterworfen achte, finde ich in der Natur gleichsam erst meine Freyheit auf.

Es entspringt mir daher in der Natur durch die blosse Form eines nothwendigen Gebotes, dem ich mich frey unterworfen erkenne, noch ein eignes Gebot, welches auf den Inhalt des Gesetzes gar keine Rücksicht nimmt, wodurch ich aber meine Freyheit im Gegensatz gegen die Natur ausspreche. Was mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit geboten ist, das ist such dir geboten, handle so, wie es geboten ist zu handeln, dies ist für mich in der Natur, wo ich meine Freyheit nicht voraussetze, kein analytischer Satz, sondern ein synthetischer, in dem ich mir meiner Freyheit bewust werde.

Das reine Gesetz für die Tugend wird also abgesehen von allem Inhalte des Gebotes bloss darin ausgesprochen, dass ich mich dem Gebote, welches es auch sey, unterwerfen soll, und meine Tugend, oder die Moralität meiner Handlung besteht einzig in dieser Gesinnung gegen die Idee eines Gebotes vor allen wirklichen Geboten. An sich gut ist also der Wille, der sichs zum unverbrüchlichen Gesetze gemacht hat, zu thun, was gethan wer-

werden soll; wobey auf den Inhalt des Gesetzes noch gar nichts ankommt; daher das Gebot nicht nur pflichtmässig, sondern aus Pflicht zu handeln, die Tugend um ihrer selbst willen zu üben. Daher der Unterschied in der Beurtheilung fremder Handlungen, oder überhaupt jeder sittlichen Handlung, ob wir ihre Legalität, oder ihre Moralität beurtheilen. Der wahre Werth liegt darin, dass jemand thue, was seiner Überzeugung nach Recht ist; nur weil er es für Recht hält, und nur derjenige, dessen Überzeugung hinlänglich gebildet ist, kann dann noch dazu setzen, und diese Überzeugung fordert, dass jedes vernünftige Wesen seiner Würde gemäss behandelt werde.

In der Tugendlehre werden also einerseits Vorschriften gegeben, wie Tugend geübt werden müsse, in der eigentlichen Lehre derselben wird aber nur auf die Bildung dieser Überzeugung hingewirkt, welche für sich nur die Legalität der Gesinnung betrift, wenn ihre Moralität schon vorausgesetzt worden.

So entspringt also die ganze Tugendlehre nur aus dem Bewustseyn der freyen Unterwerfung des Willens unter das Gesetz.

Das

Das Gebot selbst aber als ein Gesetz des Reiches der Zwecke in der intelligibeln Welt bestimmt jeder Vernunft den gleichen persönlichen Werth, indem wir es also als ein Gesetz der vernünftigen Wechselwirkung im Reiche der Zwecke ansehen, so entspringt uns die Idee des Rechtes, indem jeder von dem andern fordern soll, dass er ihn als seines gleichen behandele.

So werden Tugend und Recht für uns die Ideen der Gesetzgebung im Reiche der Zwecke. Diese Gesetzgebung kündigt sich uns in der Natur aber nur als eine Aufgabe an, welche durch die Menschen erst realisirt werden soll. Die Gesetzgebung für das Reich der Zwecke in der ewigen Ordnung der Dinge verwandelt sich für uns in der Natur in die Aufgabe für den Einzelnen nach Möglichkeit seine Tugend zu üben, und zu stärken, denn dies gibt ihm allein persönlichen Werth, für die Gesellschaft aber in der Gemeinschaft der Menschen das Recht zum obersten Gesetze zu machen, denn dadurch wird das Reich der Zwecke auf der Erde, das Reich Gottes auf Erden realisirt.

Ahndung.

Die Ahndung

Wir wissen um das Endliche in der Natur, wir glauben an das Ewige. Aber diese Erkenntniss des Endlichen und Ewigen muss für unsre Vernunft zuletzt doch nur eine und dieselbe seyn, die Wahrheit ist nur eine, es muss die gleiche Realität des Ewigen, auch im Endlichen wiederhohlt werden. Wir sehen das Endliche der Natur, als Erscheinung des Ewigen an, es liegt nur an den Schranken unsers endlichen Wesens, und seiner Erkenntnissweise, dass wir das Ewige nicht zu sehen vermögen, wie es an sich ist, dass uns vielmehr unser eignes Daseyn, und die ganze Welt nur zur Erscheinung wird. Es ist also eigentlich das gleiche Seyn des Ewigen, welches wir im Glauben in den Ideen fest halten, das uns wieder im Endlichen der Natur erscheint. Die Natur ist uns die Erscheinung des Ewigen, wir müssen also

auch

auch die Gesetze des Ewigen im Endlichen der Natur anerkennen, durch welche Art des Fürwahrhaltens wird dieses nun wohl möglich seyn?

Im Glauben ist nichts positives als der Glaube an das ewige Gut, jede nähere Bestimmung der ewigen Ordnung der Dinge denken wir uns nur durch Ideen, aus der Negation der Schranken des Endlichen. Der Begriff des Endlichen, in welchem alles unser Wissen befasst ist, wird also in der Idee schlechthin als aufgehoben gedacht, wie soll nun die Idee mit ihrer Negation zusammenkommen, indem wir das Gesetz des Ewigen im Endlichen anerkennen? Wir haben in der Idee des höchsten Gutes ein Gesetz für die ewige Ordnung der Dinge, diese wird aber für die Erscheinung in der Natur auf endliche Weise wiederhohlt, wie sollen wir ihr oberstes Gesetz in der Erscheinung wieder finden?

Die Idee gilt nicht im Endlichen, der Begriff ist im Endlichen festgehalten, und erreicht nie das Ewige, aber das Gesetz des Ewigen gilt doch für das Endliche, durch welches dritte sollen wir dieses auffassen? In

be-

bestimmten Begriffen ist keine Unterordnung des Begriffes unter die Idee möglich, eine solche Unterordnung kann daher nur durch eine freye Beurtheilung der Gesetzmässigkeit in der Natur gedacht werden, welche gar keinen Begriff, als Regel voraussetzt. Durch keine Subsumtion irgend unter Begriffe, sondern nur durch freye Reflexion ist also die Beziehung der Idee auf das Endliche möglich.

Das heisst wissenschaftlich gesprochen, weder der Verstand, welchem der Begriff gehört, noch die Vernunft, der die Idee zukommt, sondern nur die unabhängige frey reflektirende Urtheilskraft kann mit ihren reinen Gefühlen das Ewige im Endlichen fassen.

Es ist also eine Erkenntniss des Ewigen im Endlichen der Natur nur durch reines Gefühl möglich, was aber eigentlich hier überhaupt unter Gefühl verstanden werde, muss ich an einem andern Orte deutlicher machen, dass Gefühl von Empfindung ganz zu unterscheiden sey, setze ich als bekannt voraus, wer sich aber ganz deutlich, und wissenschaftlich einen Begriff vom Gefühle machen will, der muss eine vollständigere Kenntniss unse-

rer

rer logischen Erkenntnisskräfte haben, als sie gewöhnlich angetroffen wird.

Die Erkenntniss durch reines Gefühl nenne ich Ahndung des Ewigen im Endlichen. Ein Gegenstand unsers Wissens, und unsrer Anschauung wird nur das Einzelne und Endliche in der Natur; für den Glauben hingegen können wir das Ewige nur durch die Idee des Nicht-Endlichen denken, wir denken uns nur die Aufhebung der Schranken des endlichen Seyns für das ewige Seyn, ohne eine positive Vorstellung des Ewigen. Alle Ideen, durch welche wir den Glauben an eine höhere Weltordnung fassen, die Ideen der Unsterblichkeit, der Freyheit, der Gottheit, entstehen uns nur dadurch, dass wir die Unvollendbarkeit und Beschränktheit aus dem Seyn der Dinge vor unsern Blicken hinwegdenken. Eine positive Vorstellung des Ewigen haben wir unmittelbar gar nicht, aber durch die Vereinigung des Wissens und Glaubens in demselben Bewustseyn entsteht die Überzeugung, dass das Endliche nur eine Erscheinung des Ewigen sey, und daraus ein Gefühl der Anerkennung des Ewigen im Endlichen, welches wir Ahndung nennen. Die Beziehung des Endlichen auf das Ewige, ist uns

uns sowohl für den Begriff des Wissens, als für die Idee des Glaubens unzugänglich; es bleibt uns dafür nur ein unaussprechliches Gefühl übrig. Wir haben im Glauben die Idee einer höhern Welt, aber wir wissen dieser in der Natur weder Begriff noch Bedeutung zu geben, es bleibt uns nichts übrig, als ein Gefühl, wodurch wir sie in der Schönheit und Erhabenheit der Natur ahnden. Der Mensch weiss von sich selbst nicht, wo er herkommt, und wo er hingeht, er wird von einer übermächtigen Natur einen Gang fortgeführt, den er selbst nicht kennt; er findet sich als einen Fremdling unter allen den leblosen und belebten ihn umdrängenden Gestalten der todten Natur, aber zwischen der Nacht zweyer Ewigkeiten erscheint ihm in dämmernden Lichte nur der Augenblick seines endlichen Seyns, und ein blosses Gefühl bleibt ihm übrig, indem er die Vereinigung seines endlichen Seyns, mit seinem ewigen Seyn erkennt. Er glaubt an die Gottheit, als das Ideal des höchsten Gutes in dem ewigen Seyn der Dinge, aber nur eine dunkle Ahndung kann ihm diese Idee mit der Natur verbinden. Eine positive Vorstellung des Ewigen, ist uns also nur durch das Verhältniss desselben zum Endlichen möglich, dieses aber

können wir nur im Gefühl durch die Schönheit und Erhabenheit der Natur auffassen.

Hier wird also eine Erkenntnissweise durch blosses Gefühl als Ahndung des Ewigen im Endlichen philosophisch in Schutz genommen, welche bisher nur Dichtern, Andächtigen, und Schwärmern überlassen, und als der Tod aller Philosophie angesehen wurde. Man wird dagegen einwenden, dass durch eine solche Ahndung dem Mysticismus und der Schwärmerey durchaus nachgesehen werde, und die Philosophie damit selbst in eins von diesen beyden verfalle.

Das gerade Gegentheil! Eben dadurch, dass wir alle positive Erkenntniss des Ewigen auf ein blosses unaussprechliches Gefühl zurückführen, machen wir aller schwärmerischen Geheimniskrämerey ein Ende, welche eine wirkliche Erkenntniss des Ewigen durch Anschauung oder Begriff zu besitzen vorgibt, wir zeigen, dass das geheime innere Licht einem jeden leuchte, aber jedem nur in den ästhetischen Ideen der Schönheit und Erhabenheit der Natur, dass man aber auch diese nicht etwa in dichterischer Begeisterung zum Wahrsagen, oder einer andern Erkenntnis

niss des Ewigen anwenden könne, sondern dass wir uns hier bloss auf das unaussprechliche Gefühl beschränken müssen.

Dadurch aber, dass wir dieses Gefühl auf das reine Gefühl des Schönen und Erhabenen in der Natur, und des religiösen Interesse in demselben beschränken, befreyen wir die Andacht von aller Beymischung sinnlicher Reitze und Rührungen, und entziehen ihre reine Erhabenheit jeder Empfindeley, in welcher das Wesen jedes Mysticismus besteht, der in sinnlichen Empfindungen sich dem ewigen zu nähern wähnt, und wenn er mit Schwärmerey verbunden ist, diese wohl gar von oben herab in sich erzeugt glaubt.

Von allen solchen täuschenden Spielen der Phantasie ~~wird sich also~~ ein jeder befreyen, der die, dem reinen Geschmacke unterworfene Ahndung, und die aus ihr fliessende geläuterte Andacht kennen lernt, wer aber durch Anschauung oder Begriff, eine schwärmerische Erkenntniss des Ewigen besitzt, der wird sich ja wohl schwerlich zu unsern matten Bildern eines unaussprechlichen Gefühls herablassen wollen.

Jede schwärmerische oder mystische Andacht, soll einen hohen Genuss mit sich führen, und nach der Aussage ihrer Verehrer der irrdische Vorschmack der Seligkeit seyn: unsre Andacht aber wird alle Gemeinschaft mit der Empfindung und dem Genusse, mit jedem sinnlichen Reitze, oder einer schwächlichen Rührung verschmähen, und nur in der reinen Erhabenheit, und hohen Schönheit ihrer Gestalten gefallen wollen, deren Betrachtung das ewige Bewustseyn der Tugend in uns stärkt und läutert, sie wird sich bey keiner eurer Neigungen einschmeicheln wollen, und wenn sie noch so tief versteckt wäre, sondern nur Achtung gebietend, vor euch erscheinen.

Die Teleologie der Natur.

Wir erkennen im Glauben die ewige Ordnung der Dinge als die Gesetzgebung des Reiches der Zwecke, die Idee des Zweckes an sich gibt in demselben die Regel des Daseyns der Dinge. Sollen wir also durch die Ahndung die ewige Ordnung der Dinge im Endlichen der Natur auffassen, so wird die Übereinstimmung der Natur mit der sittlichen Ordnung der Dinge in der Übereinstimmung derselben mit der Idee des Reiches der Zwecke bestehen. Es ist also das Thema der Ahndung einerley mit dem der Teleologie der Natur. Die Natur muss für die Ahndung als zweckmässig beurtheilt, und in dieser ihrer Zweckmässigkeit auf die Idee des ewigen Gutes bezogen werden.

Nun haben wir aber so eben gesehen, dass irgend eine Anerkennung der Idee des ewigen Gutes in der Natur nur für das Gefühl

fühl als Ahndung des göttlichen in der Natur nicht aber in einer Erkenntnissweise durch Begriffe möglich sey. Die Beurtheilung der Zweckmässigkeit in der Natur, wird also nicht eine logische Beurtheilung, in Vergleichung mit bestimmten Begriffen von Zwecken und einem Endzweck der Natur seyn können, vielmehr widerspricht das Wesen der Natur ganz einer Erkenntniss derselben, als einem nach Begriffen geregelten Systeme von Zwecken. Die Ahndung wird sich vielmehr einzig an eine bloss ästhetische Beurtheilung der Zweckmässigkeit der Natur anschliessen können, indem wir einzelne Formen, und Gestalten als schön, einzelne Gegenstände der Natur als erhaben beurtheilen, und dieses Gefühl auf die Idee des Ewigen beziehen.

Es ist nemlich jede Beurtheilung einer zweckmässigen Anordnung in den Dingen entweder logisch oder ästhetisch. Bey der logischen Beurtheilung gehen wir von gegebenen Begriffen eines Zweckes aus, bis zum Endzweck, und vergleichen ob das Einzelne, wenn man es diesen Zweckbegriffen unterordnet, damit übereinstimmt; so beurtheilt man in jedem Werke der technischen Kunst in jeder Maschine, die Zusammenstimmung der

der Mittel zu ihrem Zwecke. Ganz etwas anders ist aber die ästhetische Beurtheilung der Zweckmässigkeit, welche nur für eine ganz freye Reflexion, das heisst, für reines Gefühl statt findet. Hier wird in einem anschaulich gegebenen nur die Zusammenstimmung der Formen zu Einem beurtheilt, ohne irgend einen Begriff dieser Einheit selbst zu fordern, oder vorauszusetzen. Dieser freyen Reflexion gehören die Ideen des Schönen und Erhabenen, und an sie allein kann sich die Ahndung anschliessen. Denn wir sehen in der Natur nicht die ewige Ordnung der Dinge selbst, sondern in der Erscheinung gleichsam nur einen schwachen Widerschein derselben, und die ins Unendliche aus einander geworfene Mannigfaltigkeit der Bruchstücke einer Kenntniss der Welt, wie sie uns in der Natur vorkommt, stimmt durchaus nicht mit einem Systeme von Zwecken zusammen, in welchem alles sich unter einen Endzweck fügt.

Nur derjenige, dem sich die Ordnung der Dinge als ein vollendetes Ganze darstellt, könnte verlangen, in ihr ein Reich der Zwecke zu erkennen, und so das Ideal des höchsten Gutes in der ewigen Ordnung der Din-

ge

ge selbst anzuschauen; aber eben das, dass die Natur sich nie als ein vollendetes Ganzes zusammenfassen lässt, machte uns aufmerksam darauf, dass wir in der Natur nur eine Erscheinung des Ewigen, und nicht das ewige selbst erkennen. Es wird also jede Zweckmässigkeit der Natur, nur als Schönheit und Erhabenheit beurtheilt werden können, wir können voraussehen, dass sich von keinem Zwecke der Natur, und noch weniger von einem Endzweck in ihr ein bestimmter Begriff wird angeben lassen, weil wir aber hierin von den jetzt gewöhnlichen Meinungen ganz abweichen, so müssen wir uns deutlicher erklären.

Die gemeine Beurtheilung der Natur nach teleologischen Grundsätzen, ist nicht eine blosse Umkehrung der Kausalreihe für die Beobachtung, und geht gar nicht auf eine Überordnung eines Systems der Endursachen über den Mechanismus der Natur,

Man bedient sich der Vorstellung einer Teleologie der Natur nach Begriffen, entweder als einer Maxime der Naturlehre bey der Beobachtung der Natur, aber als solche kommt

sie

sie stark aus der Mode, oder als eines Spielzeugs der Frömmigkeit, um die Güte und Weisheit des Schöpfers in der Natur zu bewundern, oder gar das Daseyn eines solchen Schöpfers daraus zu erschliessen, ein Spielzeug, welches aber jeder nur mit Furcht in die Hand nimmt, indem er sehr bald bemerken muss, dass die Wege des Herrn oft wunderbar sind.

Die zweyte Absicht geht eigentlich darauf aus, ein System der Endursachen in der Natur neben dem blossen Mechanismus derselben anzuerkennen, sie gründet sich aber ganz auf die erstere, welche unmittelbar ein physikalisches Interesse hat. Wenn wir diese erste Maxime nun näher betrachten, so fällt leicht in die Augen, dass es damit eigentlich gar nicht um eine Verknüpfung der Begebenheiten in der Natur als Mittel und Zweck zu thun ist, sondern um eine blosse bequemere Beobachtung des durchaus mechanischen Kausalnexus derselben. Wir nehmen in den Begebenheiten in der Natur sehr oft nur die Wirkungen unzähliger, in einander eingreifender Kräfte wahr, ohne das Verhältniss dieser Kräfte selbst gerade unmittelbar beobachten, oder verstehen zu können, dieses

trift

trift mehr oder weniger bey allen physischen Processen, vorzüglich aber bey der physiologischen Beobachtung der Organisation ein.

Wir kennen also bey dieser Beobachtung jederzeit die Wirkung früher, als die Ursach, und schreiten so von der Wirkung zur Ursach fort. Dies ist aber gerade der nemliche Fortschritt, welcher in einer Reihe von Zwecken und Mitteln statt findet, wenn man zum gegebenen Zwecke die Mittel sucht, um ihn zu erhalten. Wenn in einer Reihe von Ursachen und Wirkungen der Begriff eines Gegenstandes als Ursach der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergeht, so entsteht ein Kausalzusammenhang von Mitteln und Zwecken, wie ihn die Teleologie fordert. Nun ist wirklich in unsrer Beobachtung des Organismus etwas ähnliches enthalten, aber nicht, wiefern sich darin eine absichtlich hervorbringende Weltursach zeigte, sondern nur für die Vorstellung des Naturbeobachters. Wir nehmen in aller Beobachtung der Organisation immer zuerst die Wirkungen unzähliger, in grösster Verwickelung zusammenwirkender Ursachen wahr, in unsrer Kenntniss ist also der Begriff des Organismus früher, als die Ursachen, wodurch er wirklich wird. Wir

haben

haben den Begriff der Wirkung, sehen aber nicht ein, wie sie aus ihren Ursachen erfolgt. Für unsre Beobachtung zeigt sich also hier eine umgekehrte Kausalreihe, welche von der Wirkung zur Ursach fortgeht; dies ist also dem Verhältniss in einer Reihe von Mitteln und Zwecken analog, wo auch das Mittel die Ursach des Zwecks ist, aber nur um des Zwecks willen gewählt wird. Wenn also der Naturbeobachter mannigfaltige Verhältnisse von Ursachen auffindet, welche gerade so nothwendig wären, um eine gewisse Wirkung möglich zu machen, so stellt er sich dies bildlich als ein Verhältniss der Mittel zum Zwecke vor, als ob jemand absichtlich diese Mittel gewählt hätte, um die letzte Wirkung als Zweck hervorzubringen. Die gewöhnliche physiologische Beobachtung der Zweckmässigkeit in der innern Zusammenstimmung der Theile in einem sich selbst erhaltenden Naturprodukte, ist also nichts, als eine Umkehrung der Kausalreihe für die Beobachtung in welcher die Worte, Zweck, Absicht und Mittel nur bildlich eingeführt sind.

Diese bildliche Vorstellung bekommt aber in der That einen sehr hohen Grad von Illusion, der sie als wirklich für die Natur gel-

tend

tend voraussetzen lässt, wenn wir weiter in die Beobachtung der Natur eindringen, ohne es doch zu einer vollständigen Übersicht gebracht zu haben. Wir sehen, wie so unzählige Veranstaltungen gerade so getroffen werden mussten, wie sie sich finden, damit der Kreislauf der Organisation auf der Erde möglich würde, und damit gerade diese, und keine andern Organisationen auf ihr, in diesen, und keinen andern Verhältnissen bestänben. Wir beobachten in jedem einzelnen Organismus, wie gerade diese Veranstaltung, und in unzähligen Fällen gerade diese einzige Form gewählt werden musste, um den Organismus in Gang zu setzen, und ihn seine Selbsterhaltung möglich zu machen. Ferner sehen wir, wie ohne diesen beständig unterhaltenen Kreislauf des Wassers an dem Abhang des festen Landes keine Vegetation seyn konnte, so wie sie jetzt ist, dass aber ohne die Pflanzen das Bestehen der Landthiere unmöglich wäre, dass ohne die weite Verdampfungsfläche grosser Meere, die das Land rings umgeben, wieder jener Kreislauf des Wassers nicht bestehen könnte. Eben so können wir unzählige Ursachen auffinden, ohne welche die zufällige äussere Zweckmässigkeit der Organisationen nicht möglich wä-

re,

re, der Vogel nicht fliegen, der Mensch nicht gehen könnte, oder die Bildung der Menschen überhaupt nicht hätte zu Stande kommen können. Wenn wir nun solche Beobachtungen nach den Begriffen von Mitteln und Zwecken anordnen, so thun wir ganz wohl daran, indem wir diese Begriffe nur bildlich anwenden, um uns den Zusammenhang in einer umgekehrten Kausalreihe, wo die reflektirende Urtheilskraft in der Beobachtung von der Wirkung immer zur höheren Ursach fortschreiten muss, deutlich vorzustellen. Wenn wir aber hierin eine wahre Zweckmässigkeit und Zwecke der Natur mit diesen Bildungen voraussetzen, so geschieht dies nur durch ein Analogon eines optischen Betruges. Wir beobachten zunächst den jetzigen Zustand, und das jetzt bestehende Leben der Erde, dieses ist die letzte Wirkung unzähliger Kräfte - Verwickelungen, welche für unsern Verstand nur zufällig in diesem Verhältnisse sind, und auch auf unendliche andere Weisen hätten zusammentreffen können. Wir meinen nun darin eine Absichtlichkeit zu finden, dass gerade alles so angeordnet würde, um eben diesen Zustand der Erde, und dies sein bestehendes Leben möglich zu machen. Aber die Sache verhält sich gerade ungekehrt, wenn

wir

wir nun nach vollendeter Beobachtung die Reihe der Begebenheiten in ihrem wahren Zusammenhang im Fortschritt von der Ursach zur Wirkung betrachten. Alles wurde durch den sich genügenden Mechanismus der Natur nothwendig und auf einzig mögliche Weise so, wie wir es finden. Kein Wunder, wenn wir in der Beobachtung alles für die letzte Wirkung zweckmässig eingerichtet finden, denn gerade dadurch wurde ja diese Wirkung eben wirklich, dass in dem Mechanismus der Natur eben ihre Ursachen, und keine andern zusammentrafen. Die ganze Sache kommt auf einen analytischen Satz zurück, und wir haben mit dieser Maxime der Vernunft nicht eine neue Regel für die Beobachtung an die Hand gegeben, sondern die gewöhnliche Regel des Kausalgesetzes nur umgekehrt angewandt. In der Natur, in der ich geworden bin und lebe, muss ich freylich vieles für mein Daseyn zweckmässig finden, denn sonst hätte eben mein Leben nicht aus diesem Mechanismus resultiren können. Wenn jemand Menschen gerade so, wie wir sind, hätte haben wollen, so hätte ers freylich nicht besser einrichten können, als wie es auf unsrer Erde geschehen ist, denn auf dieser sind wir ja geworden.

Man

Man stellt gewöhnlich hier zwey Principien gegen einander, ein Princip der wirkenden Ursachen [*nexus effectivi*] und ein Princip der Endursachen [*nexus finalis*], welche uns auch wirklich beyde für die Beobachtung nothwendig sind. Wir dürfen sie aber nicht als Naturgesetze, [für die subsumirende Urtheilskraft] betrachten, wo in dem erstern, wie im Mechanismus der Natur zwar die Wirkung nur unmittelbar durch die wirkende Ursach da ist, in andern aber für eine angebliche Technik der Natur, die letzte Wirkung als Zweck eigentlich die Ursache ihrer hervorbringenden Ursachen durch ihren Begriff würde. Auf eine solche Technik weist der sich selbst genugsame Mechanismus der Natur nie zurück, die beyden Principien sind nur als Maximen der reflektirenden Urtheilskraft zu unterscheiden, indem ich der Erklärung einer Reihe von Begebenheiten entweder nach dem *nexus effectivus* abwärts von der Ursach zur Wirkung gehe, oder nach dem *nexus finalis* zu der endlichen Wirkung immer die höheren Ursachen angebe.

Kant, der bisher diese Begriffe am genauesten entwickelt hat [in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft] findet noch einen an-

andern Grund zur Annahme einer wirklich teleologischen Maxime der Urtheilskraft nach Begriffen, wodurch die Natur doch als ein Reich der Zwecke nach Begriffen in einer ganzen Reihe von Zwecken bis zum höchsten Endzweck dargestellt wird. Er meint zu zeigen, dass der Begriff eines organisirten Wesens von der Beschaffenheit sey, dass unsre Vernunft sich ohne ein teleologisches Naturprincip keinen vollständigen Begriff seiner Möglichkeit machen könne.

Unser Verstand sieht zwar die nothwendige Gesetzmässigkeit im Ablauf der Begebenheiten durch die Gesetze der Naturnothwendigkeit so weit ein, dass, wenn ein Zustand derselben gegeben ist, jeder andere, folgende oder vorhergehende, aus diesem mit Nothwendigkeit bestimmt werden kann. Das einzelne Zusammentreffen der Kräfte in einem gegebenen Zustande, das heisst die ganze mathematische Zusammensetzung der Erscheinungen, warum die Kräfte im Raume zu gleicher Zeit gerade in diesem, und keinen andern Verhältnissen getroffen werden, ist aber für den Verstand nur zufällig, dass nun hierin doch durch die Gesetze der Naturnothwendigkeit für sich, als dem Mechanismus der Na-

tur,

tur, noch eine Gesetzmässigkeit der Erscheinungen für die Urtheilskraft bestimmt sey, schien Kanten ohne ein teleologisches Princip nach Begriffen unmöglich. Warum die Kräfte der Materie zu ruhigen Bildungen zusammenstreben, und geordnete Processe zeigen, anstatt beständig in chaotischer Verwirrung durch einander zu greiffen, dies schien ihm nach den Gesetzen des Mechanismus der Natur nur zufällig, er meinte sie als Technik beurtheilen zu müssen, um hier Einheit hinein zu bringen. Er meinte eben deswegen auch die Möglichkeit organisirter Wesen nicht aus dem Mechanismus der Natur begreiffen zu können. Sehr richtig ist seine Entwickelung eines organisirten Wesens, als eines solchen, welches selbst Ursach und Wirkung von sich selbst sey, das sich selbst erhält, und in dem das Einzelne sich immer wechselseitig wie Ursach und Wirkung verhalte. Ein solches Wesen, das Ursach und Wirkung von sich selbst sey, meint er nun ohne einen Zweckbegriff, nach dem es erzeugt worden, nicht als möglich begreiffen zu können. Ich habe aber dagegen an einem andern Orte [System der Philosophie §. 344. und §. 375.] gezeigt, dass aus dem blossen Mechanismus der Natur für hevristische Ma-

ximen der Urtheilskraft eine gleichsam zufällige Gesetzmässigkeit in jenem Zusammentreffen des mannigfaltigen neben einander begreiflich sey, indem dadurch ein geschlossener einzelner physischer Process entsteht, er mag nun mechanisch oder chemisch seyn, wenn die in demselben zusammenwirkenden Kräfte sich einmal ins Gleichgewicht setzen, dass aber ferner sich selbst erhaltende und fortsetzende Processe als Organisationen entstehen müssen, wenn in der Zusammenwirkung der Kräfte einer ihrer veränderlichen Zustände mit einem andern in solchem Verhältnisse sey, dass einer auf den andern zurückführe, indem sich so ein beständiger Kreislauf zwischen beyden erhält, beyde zugleich Ursach und Wirkung von einander seyen. Nachdem dann weiter gezeigt worden, dass alle materiellen Kräfte auf zwey ursprüngliche, eine Anziehungs- und eine Ausdehnungskraft zurückgeführt werden müssen, so wird aus dem nothwendigen Verhältniss dieser beyden bewiesen, dass sich unvermeidlich in der Natur einzelne Organisationen eben so gut, als mechanische und chemische Processe erzeugen müssen. Es liegt nemlich unmittelbar in dem ursprünglichen Verhältniss jener Grundkräfte des Na-

turmechanismus im Raume, dass, sobald eine Einwirkung verschiedener Materien auf einander aus der Ferne statt findet, diese in einen Process des Kreislaufes, das heisst, in eine Organisation ausschlagen müsse, in welcher jenes Wechselverhältniss von Ursach und Wirkung statt findet. Jeder andere physische Process ist aber nur aus diesen einfachen Elementen zusammengesetzt. Wenn z. B. eine Kugel an einen Faden so aufgehängt ist, dass die Festigkeit des Fadens, und der Zug der Schwere einander gerade widerstehen, so wird die Kugel bey diesem Gleichgewicht der Kräfte ruhen, sobald aber dieses Gleichgewicht dadurch aufgehoben wird, dass man die Kugel schräge aufhebt, so dass der Faden in eine gegen den Zug der Schwere schräge Lage kommt, und sie dann dem Zuge der Schwere überlässt, so wird sie in ihre vorige Lage zurückfallen, durch den Fall aber eine Geschwindigkeit der Bewegung erhalten, durch welche sie auf der andern Seite wieder eben so hoch steigen wird, als sie vorher gehoben wurde, und dadurch entstehen dann pendelförmige Schwingungen, die sich immer von neuem wiederhohlen. Es entsteht also hier ein Process des Kreislaufes, als eine mechanische Organisation, in welcher jeder ein-

zelne Zustand wechselseitig Ursach und Wirkung des andern ist, der Fall ist die Ursach des Steigens, und dieses wird die Ursach des erneuerten Falls. Oder die Erde sey einmal in schräger, geradliniger Bewegung gegen die Sonne, so wird sie nach den Gesetzen der Gravitation, in einer Ellipse um dieselbe sich immer wiederhohlt bewegen, ihre Bewegung durchs Aphelium, wird sie zu einer Bewegung durchs Perihelium führen, und diese leitet sie wieder zu derselben Bewegung durchs Aphelium zurück, so, dass also jede Veränderung in diesem Process zugleich Ursach und Wirkung der andern ist. Wenn aber einmal eine solche einfache Organisation aus dem Naturmechanismus erklärt ist, so wird auch jede andere, z. B. der sich selbst erhaltende, und immer wiederhohlende Kreislauf der Krystallisationen im Pflanzen oder thierischen Leben nur eine vielleicht noch unübersehbar grössere Zusammensetzung der Kräfte voraussetzen, in dieser aber aus dem blossen Mechanismus erklärbar, wenn gleich noch nicht erklärt seyn.

Es liegt also in der Naturbeobachtung gar kein Grund, der uns zur Anwendung eines teleologischen Princips weder als eines

Ge-

Gesetzes der Natur, noch als einer Maxime der reflektirenden Urtheilskraft aus einem Bedürfniss unsers Verstandes so leitete, dass wir wirklich selbst Naturzwecke nach Begriffen vorauszusetzen hätten, sondern die ganze Maxime geht einzig auf eine bildliche Vorstellung der Umkehrung einer Reihe von Ursachen und Wirkungen nur für die Beobachtung. Um aber der Sache völlige Deutlichkeit zu geben, muss noch folgender Satz näher erörtert werden.

Ein System der Endursachen ist nicht mit dem Gesetze des Naturmechanismus selbst in Widerspruch, denn sonst könnte die Natur nicht einmal als Erscheinung des Reiches der Zwecke, für eine andere als logische Beurtheilung ihrer Zweckmässigkeit angesehen werden, aber das Wesen der Welt unter Naturgesetzen, so wie sie uns erscheint in eben der zufälligen Zusammensetzung des unvollendbaren mannigfaltigen ihrer Gegenstände, welche sich der strengen und vollendeten Erklärbarkeit aus den Gesetzen des Mechanismus entzieht, lässt es nicht zu, diese Natur als ein System der Zwecke, die sich in einem vernunftmässig gedachten Endzweck vereinigen, zu denken.

Das

tend voraussetzen lässt, wenn wir weiter in die Beobachtung der Natur eindringen, ohne es doch zu einer vollständigen Übersicht gebracht zu haben. Wir sehen, wie so unzählige Veranstaltungen gerade so getroffen werden mussten, wie sie sich finden, damit der Kreislauf der Organisation auf der Erde möglich würde, und damit gerade diese, und keine andern Organisationen auf ihr, in diesen, und keinen andern Verhältnissen bestänben. Wir beobachten in jedem einzelnen Organismus, wie gerade diese Veranstaltung, und in unzähligen Fällen gerade diese einzige Form gewählt werden musste, um den Organismus in Gang zu setzen, und ihm seine Selbsterhaltung möglich zu machen. Ferner sehen wir, wie ohne diesen beständig unterhaltenen Kreislauf des Wassers an dem Abhang des festen Landes keine Vegetation seyn konnte, so wie sie jetzt ist, dass aber ohne die Pflanzen das Bestehen der Landthiere unmöglich wäre, dass ohne die weite Verdampfungsfläche grosser Meere, die das Land rings umgeben, wieder jener Kreislauf des Wassers nicht bestehen könnte. Eben so können wir unzählige Ursachen auffinden, ohne welche die zufällige äussere Zweckmässigkeit der Organisationen nicht möglich wäre,

re, der Vogel nicht fliegen, der Mensch nicht gehen könnte, oder die Bildung der Menschen überhaupt nicht hätte zu Stande kommen können. Wenn wir nun solche Beobachtungen nach den Begriffen von Mitteln und Zwecken anordnen, so thun wir ganz wohl daran, indem wir diese Begriffe nur bildlich anwenden, um uns den Zusammenhang in einer umgekehrten Kausalreihe, wo die reflektirende Urtheilskraft in der Beobachtung von der Wirkung immer zur höheren Ursach fortschreiten muss, deutlich vorzustellen. Wenn wir aber hierin eine wahre Zweckmässigkeit und Zwecke der Natur mit diesen Bildungen voraussetzen, so geschieht dies nur durch ein Analogon eines optischen Betruges. Wir beobachten zunächst den jetzigen Zustand, und das jetzt bestehende Leben der Erde, dieses ist die letzte Wirkung unzähliger Kräfte - Verwickelungen, welche für unsern Verstand nur zufällig in diesem Verhältnisse sind, und auch auf unendliche andere Weisen hätten zusammentreffen können. Wir meinen nun darin eine Absichtlichkeit zu finden, dass gerade alles so angeordnet würde, um eben diesen Zustand der Erde, und dies sein bestehendes Leben möglich zu machen. Aber die Sache verhält sich gerade umgekehrt, wenn

wir

Fast ein jeder, der darauf einen Versuch machte, sah die Regierung der Welt wie die Verwaltung menschlicher Geschäfte an, wo man mit geringen Kräften so viel als möglich auszurichten sucht, und einen für sich ganz zweckmässigen Zustand erst herbeyführen muss. Man übersah den einfachen Unterschied zwischen beyden, dass das einemal mit beschränkter Kraft gehandelt werden muss, das andere aber mit unbeschränkter gehandelt werden soll. Menschen scheuen freylich die Mühe nicht, eine Menge Mittel zu durchlaufen, wenn sie nur endlich an das Ziel ihrer Wünsche gelangen, aber wie sollten solche Umwege einem Willen anstehen, der mit Allmacht die Natur beherrscht. In den gemeinen Erklärungen ist man meist zufrieden, wenn die Natur die Zwecke, welche wir ihr unterschieben, nur so ungefähr und zuweilen einmal erreicht, ohne zu bedenken, dass wenn wir auch nur einen einzigen ihrer Zwecke errathen hätten, sich diesem alles aufs genaueste anschliessen müsste, ohne ihn je wieder zu verlassen. Eben so sonderbar ist die Vorstellung von der Weisheit Gottes, dass er für höhere Zwecke die niedern oft nachsetzt oder aufopfert, als wenn er es nicht vermöchte, höhere und niedere, wenn er sie nur hätte, beyde mit gleicher

cher Leichtigkeit zu erreichen. Jede solche Unterordnung höherer und niederer Zwecke, und noch vielmehr von Mitteln und Zwecken, ist der Idee eines Zwecks an sich in der Welt ganz zuwider, und passt nur für eine endliche Vernunft, welche der Natur unterworfen ist. Wenn wir uns einen Zweck schlechthin im Daseyn der Dinge vorstellen wollen, so kann dies keiner seyn, der erst durch Mittel erreicht werden soll, sondern er muss unmittelbar dem vollendeten Seyn der Dinge gehören. Die Zweckmässigkeit der Natur kann nicht als Analogon einer Maschine gedacht werden, wo ein Zweck nur durch Mittel verfolgt, und endlich erreicht wird, sondern nur wie das Schöne als in sich selbst zweckmässig ohne alle Vermittelung, und ohne Beziehung auf etwas anders.

Wir würden also, wenn wir die Natur nach Begriffen als ein teleologisches Ganze ansehen wollten, nicht eine Reihe übergeordneter und untergeordneter Zwecke in ihr zu suchen haben, sondern wir müssten ihr Daseyn mit einer einzigen Idee eines Zweckes an sich eines Endzweckes in ihr vergleichen. Soll aber eine Idee des Endzweckes im Daseyn der Dinge auf eine der Vernunft anständige

dige Weise entworfen werden, so können wir ihn nicht als etwas denken, was die Welt einmal werden wird, denn dann entspräche sie ihm jetzt noch nicht, sondern nur in dem, was sie jederzeit ist. Wir würden also das ewig festgegründete Seyn der Dinge selbst als die beste Welt denken müssen, und nicht etwa die Natur als im Fortschritt zum bessern begriffen.

So denken wir uns nun wirklich den Endzweck im Daseyn der Dinge für den Glauben, als die Realität des höchsten Gutes in der ewigen Ordnung der Dinge, aber eben diese Idee ist in der Natur nach Begriffen unanwendbar.

Deswegen hat man seine Zuflucht zu der Idee einer allmähligen Entwickelung des Endzweckes der Dinge in der Natur genommen. Aber diese Idee enthält den gleichen Widerspruch, wie jeder Versuch eine Idee in bestimmten Begriffen auf die Natur anzuwenden, durch die Unvollendbarkeit jeder Reihe der Grösse.

Gut zu werden ist keine Idee, die als Aufgabe für eine Welt gedacht werden kann, sondern nur gut zu seyn. Ein solcher Fortschritt

schritt zum bessern, als Endzweck der Natur gedacht, widerspricht auf allen Seiten sich selbst. Wollte man sich aber einmal einen Endzweck in die Natur hineindenken, so war dies freylich durch nichts anders möglich, als durch einen Endzweck, der mit der Geschichte, z. B. der Menschheit auf der Erde erreicht werden soll, aber wir mögen diese Geschichte nun endlich oder unendlich annehmen, so thut die Voraussetzung auf keiner Seite sich selbst genug. Im ersten Falle würde die Erreichung eines solchen Endzweckes der Natur das Ende der Geschichte werden, und könnte, da diese in der Zeit wirklich endlos ist, zu nichts führen, als zu einer unendlichen Langenweile des tausendjährigen Reiches, oder der erstarrten Ruhe der seligen Götter, denn in der Natur ist das Leben nur im wandelbaren, und vorübergehenden. Doch gewöhnlich wird der Endzweck in der Natur in einen unendlichen Fortschritt zum bessern gesetzt, was erlangen wir aber mit dem? Etwas dem Ganzen der Natur durchaus eben so unangemessenes. Was hätten wir anders als eine Vexiervortreflichkeit der Welt, die niemals ist, und die Welt wäre diejenige, welche nie die beste ist, eben weil wir annahmen, sie sey die beste. Wir würden

über

Wir können allerdings sagen, dass das Daseyn der Menschen, so wie jedes andern Dinges, mit zu den Zwecken der Welt gehört, denn sonst wäre es nicht da, und wir können dies von dem Vernünftigen in eminenterem Sinne sagen, als von jedem andern Gegenstande in der Natur, weil wir das Seyn der Vernunft unmittelbar an das ewige Seyn anknüpfen, und die Vernunft also schlechthin als Zweck an sich denken. Aber unsre Kenntniss unser selbst langt bey weitem nicht hin, um irgend beurtheilen zu können, wie der Zweck unsers eignen Daseyns mit uns erreicht wird, wie viel weniger für den Zweck im Seyn der Dinge überhaupt.

Wir können nach Begriffen weder das Daseyn des einzelnen Menschen, noch irgend eine Absicht in der Geschichte der Menschheit als Zweck bestimmen, sondern einzig die schöne Form in die Handelsweise des Einzelnen, oder in der Geschichte des Ganzen als zweckmässig auffassen. Nicht dasjenige, was erreicht wird, wie z. B. Kultur der Menschen, sondern nur das Leben und Handeln selbst trägt die Zweckmässigkeit in sich. Es ist in der Geschichte der Menschheit nur die eine, und gleiche Zweckmässigkeit, wie im

Le-

Leben der Blume, Wachsen und Aufblühen der Staaten, des Wohlstandes, der Bildung, der Kraft, wie das Wachsen und Aufblühen der Blume; aber wie die Blume wieder welkt und stirbt, so wird auch der Staat, oder die einzelne Bildung wieder abblühen und verschwinden, glücklich genug, wenn er es bis zur reifenden Frucht gebracht hat, dass in dem Saamen doch einige Keime zu neuen Entwickelungen liegen bleiben. Jeder Organismus ist schön und zweckmässig, so lang er fortlebt, und sich selbst erhält, eben so auch das Leben des einzelnen Menschen, und die Geschichte der Menschheit, Kraft und Leben des Einzelnen, die Fortbildung, und die Selbsterhaltung der Gesellschaft, und vorzüglich die Bildung derselben für Tugend und Recht. Wenn wir also die Idee der Vereinigung der menschlichen Gesellschaft zu einem weltbürgerlichen Ganzen, unter Gesetzen des Rechtes, wenn wir Entwickelung der Tugend, und jede Kultur als einen Zweck in der Geschichte der Menschheit ansehen, so geben wir dieses nicht der Natur selbst als einen Zweck auf, sondern nur der Thätigkeit der Menschen selbst. Wir setzen nicht den Zweck in die Erreichung dieser Ideen, sondern wir finden nur die höchste Schönheit und Zweckmässig-

mässigkeit in dem Bestreben der Menschen nach diesen Zwecken hin.

Der Zweck in der Geschichte der Menschheit, ihre Gesellschaft zu einem weltbürgerlichen Ganzen zu bilden, ist also nicht Zweck der Natur mit ihr, sondern nur ein dem Menschen selbst aufgegebener Zweck, den er erreichen soll. Wenn mit grosser Aufopferung einer einen Unglücklichen glücklich macht, so hat er den Preiss in der Schönheit seiner That, und nicht darin, dass der Unglückliche glücklich wurde, denn sonst hätte die Natur uns wohl überhaupt des Unglücks überheben mögen. Oder wenn mit heroischer Kraft ein Einzelner einen zerrütteten Staat neu gründet, dass Wohlstand und Bildung jeder Art neu in ihm aufblüht, so hat er wieder den Preiss nur in der Schönheit seiner That, und nicht in dem gelungenen Meisterstück, sonst hätte die Natur uns wohl den unsichern und weiten Weg zur Gründung des Wohlstandes und der Bildung ersparen können.

Die Menschheit ist uns ein Organismus wie jeder andre auf der Erde, sie würde aber aus ihrem Kindesalter erst dann heraustreten, wenn sie der Natur die stiefmütterliche Vor-

sorge

sorge für ihre Erhaltung entrisse, und mit freyer Selbstthätigkeit sich selbst fort zu bilden anfinge. Ohne dieses ist ihr Leben nur das Leben einer Blume, sie kann sich nur dadurch über jede andere Organisation der Erde erheben, dass sie ihre eigne Geschichte zu dem einzigen Leben macht, welches mit Selbstbewusstseyn seiner Thätigkeit sich forbildet, und erhält.

Physikotheologie, nicht eben als Glaube an das Daseyn Gottes aus der Weisheit der Natureinrichtungen, sondern als der einfache Glaube an höhere Wesen, welche sich dieses oder jenes in der Natur zur Lust erwählt, und gebildet haben, ist eine fast unvermeidliche, natürliche Voraussetzung der Vernunft bey weniger gebildetem Verstande. Der Mensch vergleicht hier die mühsame Einrichtung seiner kleinen Bequemlichkeiten mit der Grösse und Künstlichkeit in der Natur. Wie viel mehr muss es Kraft fordern, einen Berg zu bauen, als ein Haus, Ströme anzulegen, als einen Brunnen zu graben, und die Schön-

heit der Wälder mit ihren Thieren und bunten Vögeln, mit ihren Blumen und lieblichen Früchten, er fragt sich nicht lange nach Berechtigung, so etwas als wahr anzunehmen, sondern er dichtet sich mit leichter Phantasie Dryaden, Hamadryaden und Nymphen, die in diesem leben, wie er in seiner Hütte, die sich dieses anlegen, wie er sein Gärtchen, die sich dieses bilden, wie er sein Kleid, seinen Bogen und Pfeil; er lässt von Elfen und Gnomen diese Gärten durchschwärmen, oder er meint, seine Heiligen hätten diesen oder jenen Ort, um ihre kleine Kapelle, oder um den geweihten Baum sich zum besondern Lieblingsorte erkoren. Und wenn dann die Dichtung vollendet ist, so glaubt er willfährig an das Machwerk seiner eignen Phantasie, an die selbstgeschaffenen Götter.

Wenn aber weiter der Verstand sich zu entwickeln anfängt, und die Reflexion erwacht, so bestrebt er sich wie jedem andern, was er weiss, auch diesem Glauben Einheit und Vollendung zu geben, er bildet sich die Idee eines Ganzen der Natur, und will diese nun als das Werk eines allmächtigen bildenden Verstandes begreiffen, der sie als ein Kunstwerk sich ausführte. Aber mit seiner Reflexion

xion hat er die Unschuld der ersten Dichtung verloren, und die sichere Führerin Wahrheit dafür noch nicht kennen gelernt, seine ganze Bemühung vereitelt sich durch den Missgriff, dass er die Idee einer Kunstweisheit in der Natur, unbesorgt aus jener kindlichen Dichtung, mit aufnimmt, ohne ihre Möglichkeit genug geprüft zu haben.

Stellt er nun aber endlich diese Prüfung an, so findet er, dass er sich den Zweck der Welt nur in der Idee des Glaubens, in der sittlichen und ewigen Ordnung der Dinge denken könne, für die Natur aber zur Idee jener Dichtung zurückkehren müsse, die er freylich nun nicht mehr für Wahrheit nehmen wird.

So wird denn also auch der physikotheologische Beweis des Daseyns Gottes, der bey einigen so beliebt ist, und uns noch vor kurzer Zeit ein allgemein gesuchtes Mittel erbaulicher Unterhaltung war, ganz als nichts besagend verworfen werden müssen. In der That aber kann ein solcher Beweis auch nur für die erste Unschuld des bloss dichtenden Verstandes Werth behalten, sobald sich aber sittliche Ideen einigermassen reiner ent-

wickelt haben, muss sich das Ansehen desselben verlieren. Es lässt sich leicht bemerken, dass, so artig man auch in Gesellschaft mit diesem Beweise umzugehen pflegte, er doch eigentlich immer nur Schulsache blieb, indem die Vernunft in der Verlegenheit doch irgend einen Beweis für das unerweisliche Daseyn Gottes zu finden, sich gern an ihn, als den populärsten Versuch festhielt. Sonst aber ist seine Nichtigkeit so fühlbar, dass man kaum Kinder damit hintergehen kann, dass nur der, der ohnehin schon glaubt, Unterhaltung bey ihm finden kann, und nicht leicht jemand hoffen wird, durch ihn den Ungläubigen zu überführen.

Kant, der immer noch viel zu vortheilhaft von diesem Beweise spricht, stellt die Verhältnisse desselben sehr gut in folgender Stelle dar. [Aus der Abhandlung über das Mislingen der philosophischen Versuche in der Theodicee, Vermischte Schriften, Th. 3. S. 162.] „Wir haben von einer Kunst„weisheit in der Einrichtung dieser Welt „einen Begriff, dem es für unser spekulatives „Vernunftvermögen nicht an objektiver Rea„lität mangelt, um zu einer Physikotheologie „zu gelangen. Eben so haben wir auch ei-

„nen

„nen Begriff von jener moralischen „Weisheit, die in eine Welt überhaupt „durch einen vollkommensten Urheber gelegt „werden könne, an der sittlichen Idee unsrer „eignen praktischen Vernunft. Aber von der „Einheit in der Zusammenstim„mung jener Kunstweisheit mit der morali„schen Welt in einer Sinnenwelt, haben wir „keinen Begriff, und können auch zu dem„selben nie gelangen."

Wir haben jene moralische Weisheit in dem Glauben an das Ideal des höchsten Gutes in einer ewigen Ordnung der Dinge vorausgesetzt, aber gefunden, dass sie sich in der Natur nur durch Ahndung anerkennen lässt, jene Kunstweisheit aber in der Natur haben wir als eine unstatthafte Idee verworfen. Nun war die Absicht des physikotheologischen Beweises eigentlich durch die Aufweisung jener Kunstweisheit den Glauben an die moralische Weisheit zu sichern, dies musste aber immer ein ohnmächtiger Versuch bleiben, eben weil wir die Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit dieser moralischen doch in der Sinnenwelt nie erfahren können, und sich überhaupt göttliches nicht auf irdisches gründen lässt.

Die

Die Kunstweisheit in der Natur, wäre also doch immer eine zweeklose Voraussetzung, und man verliert nichts dabey, wenn man sie zu einer willkührlichen grundlosen Fiktion herabsetzt.

Es kann wohl nicht anders seyn, als dass da, wo die unzähligen Kräfte der Natur alle in grösster Verwickelung in einander wirken, zusammengesetztere Wirkungen hervorkommen, als da, wo wir die einfachen Zusammensetzungen in unserer Technik selbst bestimmen. Diese ganze Kunstweisheit, welche wir in der Natur sehen, besteht also nur in der trivialen Bemerkung, dass ein Wille dem die ganze Natur zu Gebote stände, weit mehr ausrichten könne, als unser Wille, der nur so wenig in die Natur eingreifen kann, oder in der naiven Belustigung sich vorzustellen, was die Allmacht nicht alles könne, und was die höchste Weisheit nicht alles wisse.

Die Lust an solchen Betrachtungen der Weisheit und Güte des Schöpfers in der Welteinrichtung, welche sich meist für gutgemeinte Frömmigkeit hält, ist grösstentheils nur Freude über unsre eigne Weisheit und Scharfsichtigkeit, wobey wir uns noch gar schmeicheln,

ſ, doch etwas in die Plane der Gottheit
der Weltregierung mit einzusehen, da-
n das wahre Gefühl, welches durch an-
tige Naturbeobachtung bewirket wird,
Anbetung und Liebe seyn kann; durch
Bewunderung der Schönheit und Erha-
eit der Natur. Wenn also jemand es
verdriessen lässt, dass man seinen schö-
Lobpreissungen der Weisheit und Güte
es, die Momente der Vergänglichkeit
Zerstörung in der Natur und Geschichte
gensetzt, dass man ihm zeigt, die Vor-
ng arbeite offenbar allen Zwecken, die
hr an die Hand geben, sogar der Kultur
Menschheit entgegen, oder lasse sie un-
gt liegen, ohne den Vortheil zu nutzen,
ire ihre angeblich gelungensten Meister-
e mit leichtsinniger Sorglosigkeit, oft ehe
noch irgend wirken konnten, oder eine
sophirende Laus habe offenbar über den
sophirenden Menschen den Vortheil,
wenn jener sagt: die Erde ist um des
chen willen gemacht, sie hinzusetzen
, und der Mensch um unsertwillen: so
sein Verdruss, oder seine Erbitterung
eigentlich daher rühren, dass man Got-
Weisheit, sondern daher, dass man seine
Weisheit zur Thorheit zu machen droht.

Wer

Wer gab es euch auf, die Plane Gottes in der Weltregierung zu erklügeln? Es wird euer bester Lohn für diese Mühe seyn, wenn ihr am Ende eure eigne Kurzsichtigkeit erkennen lernt, und hütet euch nur, dass Stolz und Anmassung eurer eignen Weisheit euch zum Zorn verleitet, dem ihr den lächerlichen Grund unterschiebt, euch für die Sache Gottes zu ereifern. Mögt ihr denn wirklich glauben, dass Gott eurer Hülfe bedürfe?

Die

Die Teleologie der Natur ist eine Beurtheilung derselben, als eines Ganzen unter Gesetzen der Schönheit und Erhabenheit.

Wir haben die Idee, dass die Welt nach ihrem ewigen Seyn ein Reich der Zwecke, ein nach absoluten Zwecken angeordnetes Ganzes sey, aber beschränkt auf die blossen Erscheinungen der Natur, wissen wir weder die Idee ihres Endzwecks, noch irgend einen einzelnen Begriff von Zwecken in ihr auszufinden. Aber doch ist uns diese Natur die Erscheinung des Ewigen, es ist in beyden die eine und gleiche Realität, es ist das endliche Seyn nur ein Wiederschein des Ewigen. Wir suchen also für die Ahndung die höchste Einheit, und eine zweckmässige Zusammenstimmung auch in der Erscheinung der Natur, aber wir können dieser Beurtheilung kei-

keine Begriffe gegebener Zwecke zu Grunde legen, sie besteht nur im Gefühl, und durch das Gefühl. Die Idee des Zweckes ist uns im Ideal des höchsten Gutes für den Glauben gegeben, wir brauchen also nur irgend freye Formen der Zweckmässigkeit in der Natur zu treffen, so werden wir sie durch das Gefühl auf diese Idee beziehen, und darin die ewige Ordnung der Dinge ahnden. Wenn wir in dem zufällig zusammentreffenden Mannigfaltigen in der Natur, eine freye Zusammenstimmung desselben zu Einem finden, ohne einen gegebenen Begriff des Zweckes für diese Einheit, so werden wir diese Zusammenstimmung mit Nothwendigkeit als zweckmässig beurtheilen, und in ihr die höhere Ordnung der Dinge ahnden, ohne irgend eine Erkenntniss derselben, ausser im Gefühl. Wenn also die in der Anschauung gegebenen Formen der Gegenstände zu den Bedingungen der Einheit in Begriffen, oder zu den Bedingungen der Idee frey zusammenstimmen, ohne einen gegebenen Begriff, dem wir sie unterordnen, so wird sich darin die Ahndung des Ewigen aussprechen, durch eine unabhängige Beurtheilung der reflektirenden Urtheilskraft.

Alle Teleologie der Natur beruht also auf einem Gefühl, nach welchem wir die Na-

Natur beurtheilen, und welches befriedigt wird durch; die harmonische Zusammenstimmung der anschaulichen Formen in der Natur, durch die Vereinigung des Mannigfaltigen darin zu Einem, ohne einen gegebenen Begriff dieser Einheit, durch die Zusammenstimmung dieser Formen zu ästhetischen Ideen.

Wir haben früher schon bemerkt, dass wir überhaupt nur auf zweyerley Weise unsre Vorstellungen über das Endliche der Natur erweitern können, durch Negation, und durch willkührliche Kombinationen der Phantasie. Durch ersteres entstanden die logischen Ideen der Vernunft, welche wir im Glauben, zur Erkenntniss des Ewigen anwenden. Die freye Kombination des gegebenen anschaulichen auf willkührliche Weise in der Dichtung ist dagegen ein blosses Spiel mit früher da gewesenen Vorstellungen ohne alle Beziehung auf Erkenntniss, einen einzigen Fall ausgenommen, wo diese Kombinationen gleichsam eigne Elemente zur Vorstellung liefert, und sich auf eine eigne Erkenntnissweise der Dinge bezieht, wenn wir nemlich die eigne freye Einheit und Harmonie in der anschaulichen Form gegebener Gegenstände auffassen oder entwerfen, welche die Form ästhetischer Ideen

Ideen ausmacht, indem sie, obgleich eine Vorstellung von Einheit und Zusammenstimmung, doch durch keinen Begriff adäquat vorgestellt, sondern nur durch das Gefühl der reflektirenden Urtheilskraft festgehalten werden kann. Diese eigne Erkenntnissweise der Dinge ist eben diejenige, nach welcher wir sie schön oder erhaben nennen.

Die Harmonie anschaulicher Formen in ihrer Zusammenstimmung mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt nennen wir Schönheit, und in ihrer Übereinstimmung mit den Ideen der Vernunft, Erhabenheit der Natur. Es geht also alle richtig verstandene Teleologie der Natur auf die Beurtheilung der Natur als schön oder erhaben, und alle Ahndung findet in der Schönheit und Erhabenheit der Natur den einzigen Stoff, an dem sie sich gleichsam verkörpern kann.

Die freye Harmonie schöner Formen, welche ohne irgend einen gegebenen Begriff oder Zweck beurtheilt wird, gefällt nothwendig als eine Zweckmässigkeit in dem Gegenstande selbst, der mit Gunst beurtheilt wird, ohne ihn auf irgend etwas anderes zu beziehen, was ihm einen Werth geben sollte, er

ge-

gefällt rein um sein selbst willen, und an diese Analogie eines Zwecks an sich schliesst sich dann nothwendig die Ahndung des Ewigen in der Natur an, welche uns eigentlich erst zu jener Beurtheilung mit Gunst, ohne alles Interesse am Gegenstande stimmt.

Diese freye Beurtheilung eignet sich dadurch zum Vehikel der Ahndung, dass ihr die Natur niemals widersprechen kann, wenn sie ihr auch eben nicht genug thut. Nach dieser freyen Beurtheilungsweise kann die Natur zwar mehr oder weniger zweckmässig, aber in nichts zweckwidrig erscheinen, weil wir nicht von einem gegebenen Zwecke ausgehen, mit dem wir den Gegenstand vergleichen, sondern die freye Zusammenstimmung seiner Form mit sich selbst ist uns überall ein Geschenk der Natur, wo wir sie treffen. Schönheit und Erhabenheit eignen sich dadurch zur Befriedigung unsrer Ahndungen des Ewigen im Endlichen, und legen sich selbst diese höhere Beziehung nothwendig unter, wodurch wir uns für alles Schöne in der Natur auf religiöse Weise interessiren, indem sie, wo man sie auch antrift, immer nur ein Geschenk der Natur ist. Wir können sie von keiner Form mit Nothwendigkeit nach einem

Ge-

Gesetze fordern, und wenn eine Form ihr auch nicht entspricht, so kann sie als freye Form ihr doch auch nicht widersprechen. Hässlichkeit, als das Gegentheil der Schönheit, kommt keiner Form in der Natur nach einer ganz freyen Beurtheilung des Geschmackes zu; man muss über das reine Geschmacksurtheil schon einen Begriff von dem hinzubringen, was der Gegenstand, der beurtheilt wird, seyn soll, ehe man ihn hässlich nennen kann. Wenn man in der Natur blosse freye Formen beurtheilt, z. B. an Blumen, so kann man diese wohl formlos, aber nicht hässlich nennen.

Schönheit und Erhabenheit der Formen sind uns vielmehr, wo wir sie finden, ein freyes Geschenk der Natur, und werden deshalb immer mit Gunst aufgenommen. Dabey ist es aber doch für unsern endlichen reflektirenden Verstand mit Nothwendigkeit bestimmt, dass er schöne Formen, wenn gleich unbestimmt welche, in der Natur finden muss.

Die Möglichkeit schöner Formen in der Natur, setzt eine nothwendige Gesetzmässigkeit der anschaulichen Formen voraus, deren Anwendung im Einzelnen sich doch nur zufällig

fällig machen lässt. Diese für unsre Beurtheilung nur zufällige Gesetzmässigkeit in der Natur haben wir früher aber, durch die organisirenden Kräfte der Natur, als nothwendig bewiesen. Wir müssen für unser Gefühl nothwendig überall in der Natur schöne Formen finden, indem die Organisation durch die ganze Natur verbreitet ist, die einzelne Erscheinung der Gesetzmässigkeit organisirter Formen für unsre Erkenntniss zufällig bleiben, die zufällig in die Anschauung fallende Form des organisirten aber als schön beurtheilt werden muss.

Wir beurtheilen einen Gegenstand als schön, wenn seine anschaulichen Formen frey zu Einem zusammenstimmen, und diese Beurtheilung harmonischer Formen ist ein nothwendiges Wohlgefallen der Gunst, ohne irgend ein Interesse damit zu verbinden. Wir beurtheilen einen Gegenstand als erhaben, wenn uns durch seine anschauliche Darstellung eine Idee ausgesprochen wird, und auch diese Beurtheilung ist ein nothwendiges Wohlgefallen ohne alles Interesse. Mit diesem uninteressirten Wohlgefallen verbindet sich aber beym schönen sogleich ein Interesse der gesellschaftlichen Unterhaltung mit der Vor-

stel-

stellung des Erhabenen zugleich ein Interesse der Rührung. Ausser diesem sinnlichen Interesse haben wir aber, wenn der schöne oder erhabene Gegenstand als Naturprodukt beurtheilt wird, noch ein nothwendiges intellektuelles Interesse an ihm, und in diesem religiösen Interesse am Schönen als Naturprodukt, und am Erhabenen der Natur besteht eigentlich die Ahndung des Ewigen.

Kant sagt über diesen Gegenstand: Ich räume zwar gern ein, dass das Interesse am Schönen der Kunst gar keinen Beweis einer dem moralischguten anhänglichen, oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe, dagegen behaupte ich, dass ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur überhaupt zu nehmen, jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sey, wenn dieses Interesse habituell ist, wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung anzeige, wenn es sich mit der Beschauung der Natur gern verbindet. Man muss sich aber wohl erinnern, dass ich hier eigentlich die schönen Formen der Natur meine, die Reize dagegen, welche sie so reichlich mit jenen zu verbinden pflegt, noch zur Seite setze, weil das Interesse davon zwar auch unmittelbar, aber doch empirisch ist. Der

Wer einsam die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insektes betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben, und sie nicht gern in der Natur überhaupt vermissen will, nimmt ein unmittelbares, und zwar intellektuelles Interesse an der Schönheit der Natur, das ist nicht allein ihr Produkt der Form nach, sondern auch das Daseyn desselben gefällt, ohne dass ein Sinnenreiz daran Antheil hätte, oder er auch irgend einen Zweck damit verbände.

Es ist aber hierbey merkwürdig, dass, wenn man diesen Liebhaber des Schönen insgeheim hintergangen hätte, und künstliche Blumen in die Erde gesteckt, oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Interesse, was er vorher daran nahm, alsbald verschwinden, vielleicht aber ein anderes, nämlich das Interesse der Eitelkeit, sein Zimmer für fremde Augen damit auszuschmücken, an dessen Stelle sich einfinden würde. Dass die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat: dieser Gedanke muss die Anschauung und Reflexion begleiten, und auf diesem gründet sich allein das unmittelbare Interesse, was man daran

nimmt, sonst bleibt entweder ein blosses Geschmacksurtheil, ohne alles Interresse, oder nur mit einem mittelbaren, nemlich auf die Gesellschaft bezogenen vorbunden übrig, welches letztere keine sichere Anzeige auf moralisch-gute Denkungsart abgibt.

Dieser Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit, wenn jene gleich durch diese der Form nach sogar übertroffen würde, dennoch an jener allein ein unmittelbares Interesse zu nehmen, stimmt mit der geläuterten und gründlichen Denkungsart aller Menschen überein, die ihr sittliches Gefühl gebildet haben. Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, über Produkte der schönen Kunst mit der grössten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zimmer gern verlässt, in welchem jene, die Eitelkeit und allenfalls gesellschaftliche Freuden unterhaltende Schönheiten anzutreffen sind, und sich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichsam Wollust für seinen Geist in einem Gedankengange zu finden, den er sich nie völlig entwickeln kann, so werden wir diese seine Wahl selber mit Hochachtung betrachten, und in ihm eine schöne Seele voraussetzen, auf die kein Kunstkenner und Liebhaber, um des Interesse wil-

len,

len, das er an seinen Gegenständen nimmt, Ansprüche machen kann. Was ist nun der Unterschied der so verschiedenen Schätzung zweyerley Objekte, die im Urtheile des blossen Geschmacks einander kaum den Vorzug streitig machen würden?

Es interessirt die Vernunft, dass die Ideen, für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt, auch in der Natur objektive Realität haben, das heisst, dass die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmässige Übereinstimmung ihrer Produkte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen anzunehmen: sie muss also an jeder Äusserung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüth über die Schönheit der Natur nicht nachdenken, ohne sich dabey zugleich interessirt zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandschaft nach moralisch, und der, so es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur so fern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohlgegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessirt, bey dem hat

man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuthen.

Man wird sagen: Diese Deutung ästhetischer Urtheile auf Verwandschaft mit dem moralischen Gefühl, sehe gar zu studirt aus, um sie für die wahre Auslegung der Chiffernschrift zu halten, wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht. Allein erstlich ist dieses unmittelbare Interesse am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, sondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten schon ausgebildet ist, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist, und dann führt die Analogie zwischen dem reinen Geschmacksurtheile, welches, ohne von irgend einem Interesse abzuhängen, ein Wohlgefallen fühlen lässt, und es zugleich als der Menschheit überhaupt anständig vorstellt, mit dem moralischen Urtheile, welches eben dasselbe aus Begriffen thut, auch ohne deutliches Nachdenken auf ein gleichmässiges unmittelbares Interesse an dem Gegenstande des ersteren, so wie an dem des letzteren; nur dass jenes ein freyes, dieses ein auf objektive Gesetze gegründetes Interesse ist."

So weit die Kantische Exposition dieses religiösen Interesse, wodurch uns die Ahn-

dung

dung des Ewigen im Endlichen der Natur entsteht, indem wir das uninteressirte freye Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen der Natur im Glauben auf die ewige Idee des Reiches der Zwecke beziehen.

Sehr wichtig ist die Unterscheidung hier, dass das Wohlgefallen an der schönen Kunst nicht eben so an dem religiösen Interesse Antheil nimmt, wie das Wohlgefallen an jeder Schönheit oder Erhabenheit der Natur. Wir suchen durch dieses Gefühl den Geist des Ewigen im Endlichen zu berühren, und daher können wir uns nur für die lebendige schöne Form für das schöne Leben, so wie es in der Natur erscheint, religiös interessiren, die schöne Kunst aber kann nur dadurch Antheil an jenem Interesse erhalten, wenn sie nicht todte Formen des Schönen, sondern auch das Schöne im Leben darstellt. Wir ahnden durch die Naturschönheit den Geist des Ganzen, die in ihr waltende zweckmässig bildende Kraft, da wo uns Kunstschönheit nur diese Formen wiederhohlt, kann sie also jener Ahndung keinen Stoff geben; aber es gibt eine Höhe der Kunst, die Ideale des Schönen, die Schönheit der Seele, in denen auch die Kunst noch Theil an dem religiösen

In-

Interesse für die Schönheit erhält. Das religiöse Interesse am Schönen kann nur statt finden, wiefern wir durch das Schöne den Wiederschein des Ewigen in der Natur wahrnehmen, also nur da, wo wir den bildenden Geist des Ganzen durch die schönen Formen ahnden. So lang also die Kunst sich nur bemüht, schöne Formen nachzubilden, oder auch Ideen dem Stoffe der Natur anzubilden, so ist ihr Zweck ein blosses Spiel der Formen, welches jene bildende Kraft nicht zeigt, und also auch mit dem genannten Interesse nicht begleitet ist. Wenn aber in den Idealen des Schönen das vernünftige selbst in schönen Formen als schöne Seele dargestellt wird, so interessirt in der künstlerischen Darstellung schon die Möglichkeit der gegebenen Form, und das freye Wohlgefallen an derselben verbindet sich mit religiösem Interesse. In Rücksicht des Erhabenen findet dieser Unterschied weniger statt, das Erhabene liegt unmittelbar der Idee näher, und wir schauen in der Erhabenheit der Kunst immer auch eine Erhabenheit der Natur an. Daher ist jede erhabene Vorstellung, besonders wenn sie mit Schönheit verbunden ist, des religiösen Interesse empfänglich und werth. Man kann sogar sagen, das alle Vorstellung der Natur-

schön-

schönheit, wiefern sie religiös interessirt, mit einer Vorstellung des Erhabenen der Natur verbunden ist.

Was nun aber das Wesen der Schönheit und Erhabenheit selbst als Vehikel der Ahndung betrifft, so können wir hier darüber nicht weitläuftiger seyn, nun müssen wir noch näher auf die eben berührte Unterscheidung aufmerksam machen, welche in Rücksicht der Ahndung besonders zu bemerken ist. Die Schönheit in der Natur ist entweder die gemeine Schönheit im lebendigen Spiel der Formen und Gestalten um uns her, oder die hohe Schönheit des Ideals der Schönheit, in welcher uns die Vernunft, und ihre Idee selbst zur Erscheinung wird. Diese hohe Schönheit betrift die Schönheit der Seele, und ist mit der Tugend ganz einerley. Schönheit der Seele, und die schöne Erscheinung des Lebens ist es eben, welche allein Tugend genannt werden kann, denn Tugend ist die Reinheit der Seele. Tugend befolgt nicht eine Vorschrift für einzelne Handlungen, sondern sie besteht in der Annahme einer freyen Gesinnung für das Gesetz, sie ist eine freye Zusammenstimmung der Erscheinung des Lebens mit der Idee des Gesetzes, sie ist also

nicht

nicht etwa eine Analogie des Schönen, sondern die innere Schönheit selbst. Daher wird sie in dem Leben des Einzelnen, oder im ganzen Leben in der Geschichte der Menschheit nicht nach der erreichten Absicht beurtheilt und geschätzt, sondern nur in der Schönheit der Kraft, die angewendet wurde, und in der Reinheit der Gesinnung in der Erscheinung eines einzelnen Lebens.

Darstellung dieser Schönheit der Seele ist die höchste Aufgabe für die Kunst, und ihre wirkliche Erscheinung das erfreulichste in der Natur. Die Schönheit der Seele verschlingt in den Idealen der Kunst das Interesse der Naturschönheit mit der Kunstschönheit, und gibt auch dieser Religiosität. Schön zu seyn ist die höchste Anforderung, welche wir an die Erscheinung des Lebens von einem Menschen machen, [aber nicht etwa Schönes zu machen, Künstler zu seyn, sondern ein der innern Schönheit gemässes Wesen in sich selbst darzustellen.]

Stärke, Lebendigkeit und Reinheit der Seele sind die drey Formen, denen sich die schöne Seele in dem einzelnen Leben, so wie in der Geschichte der Menschheit anschmiegen soll.

soll. Diese Stärke, Lebendigkeit und Reinheit der Seele anschaulich darzustellen, ist, aber auch die höchste Aufgabe der Kunst für Dichtkunst, Plastik und Mahlerey, indem sich darin die allgemeine freye Idee der schönen Form zum Ideal erhebt.

Das Gefühl in der Ahndung, welches durch die Beurtheilung des Schönen und Erhabenen erweckt wird, ist zweyerley Andacht oder Begeisterung, Enthusiasmus. Andacht unmittelbar durch die Ahndung der höheren Ordnung der Dinge in aller Betrachtung schöner Formen, oder des Erhabenen; Enthusiasmus aber vorzüglich durch das Schöne der Seele, indem dies nicht nur zur Bewunderung, sondern zugleich zur Nachahmung aufregt.

Darin also allein erkennen wir die Zweckmässigkeit in der Natur, und mit dieser den waltenden Geist des Ewigen in ihr, dass wir durch die Betrachtung der schönen und erhabenen Gestalten in ihren Bildungen der Ahndung das Ewige erscheinen lassen. Es ist nicht die Natur selbst, welche uns aus sich die Ahndung des Ewigen aufdringt, wie sie ihr endliches Wesen dem Wissen offenbart,

son-

sondern diese Ahndung ist nur das Eigenthum des Gebildetern; dieser ist ihrer allein empfänglich, indem er sich selbst die Spuren des Ewigen in der Natur bildet. Der Gebildete bringt seinen Glauben zur Betrachtung der Natur hinzu, und nur vermittelst dieses Glaubens belebt sich ihm die Betrachtung der Formen und des Lebens in ihr zur Ahndung des Ewigen. Dann erst regt sich für ihn in den wechselnden Gestalten der Natur die immer bewegliche Schönheit in unwandelbarer Jugend, und mit ihr erscheint ihm das göttliche in der Natur. Das wildeste Bild der Zerstörung rührt ihn durch seine Erhabenheit, und jedes Leben kommt ihm mit schönen Gestalten in dem wunderbaren Spiel des beweglichen Wassers, schöner in der zierlichen Form der Blüthen, und schöner noch im lebendigen Auge entgegen. Aber die höchste Schönheit zeigt sich ihm in der innern Erscheinung des Lebens, in Kraft, Leben und Reinheit der Seele, welche wir in Thaten ausser uns bewundern oder lieben.

An-

Andacht und Enthusiasmus.

Gemeinhin verstehen diejenigen, welche wohl Religion haben, aber eben nicht in eminenterem Sinne religiös sind, unter ihrer Religion nichts anders, als ihr Glaubensbekenntniss über ihr Verhältniss zu Gott und einer andern Welt. Wer sich aber mehr für Religion interessirt, der eigentlich religiöse findet mehr in ihr, und gleichsam etwas ganz anderes. Es wird mir auch jeder Religiöse zugeben, dass, wenn ich gleich nicht die ihm liebsten Ausdrücke gewählt habe, man doch sagen könne: das Gefühl, worin ihm eigentlich die Religiosität besteht, sey die Ahndung des Ewigen im Endlichen.

Wollen wir uns bey denjenigen, welche eigentlich in eminenterem Sinne religiös sind orientiren, was sie unter Religion verstehen, und sehen wir hierbey von allem positiven ab: so werden diese die Religion gern als

ein

ein Leben im Glauben beschreiben. Es kommt ihnen einmal darauf an, Glauben zu haben, dann aber auch in diesem Glauben zu leben. Mit dieser Bestimmung werden denn auch unsre neuesten philosophischen Mystiker übereinstimmen, welchen Religion ebenfalls ein Leben im Glauben ist. Es gehört ihnen zur Religiosität ein schlichter reiner Mensch, der bey seiner Andacht, oder seinem andächtigen Enthusiasmus noch nie durch Spekulation mit sich selbst in Streit gerathen ist, und also den natürlichen Glauben an das Unendliche in sich in bewustloser Reinheit erhalten hat. Ich wähle aber hier für die Gefühlsstimmung in diesem Leben im Glauben, von der eigentlich die Religion ausgeht, lieber das Wort Ahndung. Denn Glaube ist mehr eine Art des Erkennens, welche noch näher mit dem Wissen verwandt ist, als mit dem Gefühl. Hier aber kommt alles auf das Gefühl an, durch welches der Glaube lebendig wird, denn ohne dieses Gefühl kann er als ein todter Glaube in einem Menschen vorhanden seyn, ohne ihm Religiosität zu geben.

Religion heisst ihren Verehrern wohl auch gern das Leben in Gott. Es ist

aber

aber die Gottheit nicht der einzige Gegenstand religiöser Überzeugungen, sondern diese fussen überhaupt auf dem allgemeinen Gegensatz des Ewigen und Endlichen. Wenn in der Religionslehre dem endlichen Seyn das Ewige entgegengesetzt wird, so ist unter der Ewigkeit nicht ein Seyn durch alle Zeit zu verstehen, sondern man setzt die Ewigkeit der Zeit selbst entgegen. Das ewige Seyn ist ein Seyn, unabhängig von allen Schranken in Raum und Zeit. Alles Seyn in der Zeit ist nur ein endliches Seyn, welches wir jetzt allein begreifen können, dem wir aber im Glauben entgegensetzen ein ewiges Seyn bey Gott, oder ein Seyn der Anschauung Gottes, wie sich manche gern ausdrücken. Es ist dieser Gegensatz derselbe, welchen die Kantischen Philosophen mit dem Unterschied der Erscheinung und des Seyns an sich bezeichnen. Das wahre oder ewige Seyn ist das Seyn an sich; das endliche Seyn in der Zeit aber nur Erscheinung jenes ewigen Seyns bey Gott.

Religiosität besteht nicht bloss durch den Glauben an das Ewige, sondern durch Andacht. Andacht ist die ihr eigenthümliche Gemüthsstimmung, welche eben durch die Ahndung des Ewigen im endlichen der Natur er-

erweckt wird. Jener Glaube an das Ewige kann auch ein todtes Instrument des Wissens werden; die Vernunft, welche bloss um ihr Wissen beschäftigt ist, und nun die Unvollständigkeit ihrer sinnlichen Erkenntniss entdeckt, wird eben so wohl jenen Glauben an das wahre Seyn, der ihr innerstes Wesen ausmacht, auffinden, als wenn sie sich für Handlung oder Gefühl interessirte. Aber nur im letzteren Falle wird sie zur Religion getrieben, es stellt sich ihr dann nicht nur die Idee des ewigen Seyns dem Endlichen kalt gegen über, sondern es lebt ihr in dem endlichen Seyn der gleiche Geist des Ewigen. Religiosität wird uns nur darin, dass in der Endlichkeit der Natur um uns her, und in dem Endlichen eignen innern Leben doch für das Gefühl das Ewige geahndet wird, Wärme und Leben des Ewigen unser ganzes endliches Wesen durchdringt — und das ist die Stimmung der Andacht.

Wollen wir nun diese unsre Vorstellung von der Religion gegen diejenigen geltend machen, welche aus Feindschaft gegen allen Mysticismus nichts mit einer solchen Ahndung zu thun haben mögen; wollen wir in jenem Streite entscheiden, welcher über die Vorzüglich-

lichkeit der Moralität oder der Religiosität geführt wird, und wollen wir uns vorzüglich mit denjenigen verständigen, welche bisher über Religion philosophirt haben: so müssen wir vor allen Dingen auf den Unterschied achten, welcher zwischen derjenigen Gemüthsstimmung, die unmittelbar die Religiosität ausmacht, und dem Enthusiasmus statt findet, welcher erst durch diese Gemüthsstimmung herbeygeführt wird, und wodurch die Religion erst ein eignes Motiv als Antrieb zur Erfüllung unserer Pflichten erhält.

Religion besteht dem religiösen unmittelbar in einer gewissen Gemüthsstimmung, und diese enthält ihm dann ein Motiv zur guten Handlung. Die Gemüthsstimmung, welche religiös macht, ist nun zunächst offenbar eine besondere Stimmung des Gefühls; ihr Wesen besteht weder im Handeln noch im Wissen, sondern im Gefühl und was sie für Handeln und Wissen seyn soll, das wird sie erst durch das Gefühl, und dieses religiöse Gefühl ist es, welches ich Ahndung des Ewigen im Endlichen nenne.

Diese religiöse Gefühlsstimmung soll aber ein eignes Motiv werden, zur guten

Hand-

Handlung, oder zur Erfüllung der Pflichten, sie soll einen Enthusiasmus erzeugen, welcher eigentlich erst unsern Handlungen ihren höhern Werth gibt. Man hat eine eigne religiöse Verbindlichkeit, und einen eignen religiösen Antrieb zur guten Handlung dem gemeinen moralischen Antrieb der Tugend gegen über gestellt. Alle religiösen Mystiker, auch die neuesten philosophischen, wollen durch diesen Gegensatz die Moral erniedrigen, zu Gunsten der Religion. Die erstern pflegen ihr religiöses Handeln ein Handeln durch den Glauben, und aus Liebe zu Gott zu nennen, dagegen jene, welche, wie sie meinen, ohne Religion doch einen guten Lebenswandel führen, noch unter dem Gesetze stehen, welches gleichsam ihr todter Beherrscher ist; sie aber haben durch Liebe das Gesetz überwunden.

Diejenigen hingegen, welche allem Mysticismus Feind sind, vindiciren der Tugend den Vorzug, und lassen die Religiosität nur eine Folge der Tugendgesinnung seyn; ja sie werden meist, wie Kant, den ganzen Einfluss der Religion und ihr Wesen nur in die Betrachtung der Pflichten, als göttlicher Gebote setzen.

Nun

Nun ist es aber für einen jeden, dessen Nachdenken einigermassen ausgebildet ist, einleuchtend, dass einzig durch die erhaben-schöne freye Tugend, und durch das heilige Recht, unser Glaube und unsre ganze Vorstellung des Ewigen Leben und Farbe erhält; denn nur durch die ewigen Ideen der Tugend und des Rechtes schmiegt sich die Idee einer höhern Weltordnung in dem Bewustseyn ihrer Gesetze für Freyheit unserm Bewustseyn unmittelbar an. In den Ideen von Tugend und Recht wird das ewige Gesetz der Freyheit Gesetz für unsre Handlung. Religiosität ist unmittelbar nur Sache des Gefühls, aber so hoch auch alle Ideale des Gefühls seyn mögen in Andacht und Liebe, so erhält doch jedes Gefühl seinen Werth noch von einem höhern, vom Handeln. Handlung ist der letzte Beziehungspunkt unsers Wesens. Nur so viel gilt der Mensch, als er gehandelt hat, und jedes Gefühl nur so viel, als es durch Handlung ins Leben eingreift. Was ist das ganze stolze, in sich selbst verschlossene Wesen des höchsten Gefühls, die erhabenste Religiosität, wenn sie nicht aus sich heraustritt, gegen die gemeinste aber lebendige Wirksamkeit, die Leben und Thätigkeit

um sich verbreitet. Ohne Handlung, Kraft und Kampf ist das herrlichste, vollendetste Werk kalt und leblos. Das Werden ist uns immer höher als das Seyn, selbst die unendliche, unbewegliche Wonne des tausendjährigen Reichs eine todte Gestalt, oder, wie Lessing meinte, das Daseyn eines Gottes, der in Ewigkeit seiner vollendeten Schöpfung zusieht, nichts als eine unendliche Langeweile. Die Handlung also, welche nur nach ihrem eignen innern Werth geschätzt wird, freye Handlung ist das einzige, in dem wir einen absoluten Werth finden. Für diese aber geben uns Recht und Tugend die Ideale.

Gewiss ist es, dass eine blosse Gefühlsstimmung uns keine neuen Pflichten geben und vorschreiben kann, sie kann uns nur ermuntern, diejenigen auszuüben, welche wir sonst schon erhalten haben. Es geht also für uns von dem moralischen Bewustseyn des Werthes der Tugend überhaupt alle Verpflichtung aus, und die Religion entlehnt ihr ganzes Interesse von diesem Bewustseyn. Auf der andern Seite können wir aber doch nicht wohl die ganze andächtige Befolgung seiner Pflicht bloss in die Anerkennung derselben als göttlicher Gebote setzen; es liesse

sich, vielmehr eine andächtige Stimmung denken, welche in einem kindlichen Glauben, ohne ein deutliches Bewustseyn der Idee der Gottheit statt fände. Andacht und Gefühlsstimmung ist das wesentliche der Religion, und ihr wahrer Einfluss auf die Handlung ein Enthusiasmus, welchen eben dieses erhabene Gefühl für jede Idee des Rechtes oder der Tugend in dem Gebildeten erweckt.

Wissenschaftlich kann für eine vollendete Spekulation ein solcher Streit über Priorität der Tugend, oder der Andacht gar nicht statt finden, denn kein Bewustseyn der Tugendverpflichtung ist ohne den Glauben und die Ahndung der Religion, und diese nimmt all ihr Leben und ihre Bedeutung nur von jenem Bewustseyn.

Es hat aber mit jenem Streite zwischen Moral und Religion eigentlich eine ganz andere Bewandniss; er hat die Objektivität gar nicht, welche man ihm wohl zu geben sucht, sondern er bezieht sich auf einen durchaus subjektiven Streit im Innern des Menschen zwischen dem Gefühl und der Thatkraft in ihm.

Den meisten religiösen Mystikern ist ihre heilige Gefühlsstimmung das wichtigste, was sie kennen, und was sie so heilig halten, dass sie mir niemand als ihren Vertrautesten gern davon sprechen, sie meinen ihr Heiligthum schon zu entweihen, wenn sie es nur mittheilen. Aber diese ganze Kostbarkeit ist nichts als krankhafte Schwäche, eine Krankheit der Seele, welche wir Sentimentalität nennen; der Schwache täuscht sich selbst mit der Erhabenheit seiner Gefühle, wenn er zur That nicht Muth oder Kraft genug besitzt. Das Gefühl ihrer Andacht ist jenen Schwärmern das höchste auf der Erde, aber eben darum verschliessen sie sich leicht in sich selbst, sie vernachlässigen die Handlung, welche doch allein wahren Werth hat, halten sich mit ihren Gefühlen wohl gar für die Lieblinge der Gottheit, für die Eingeweihten in höhere Geheimnisse, und das Ganze ist doch nur eine leidige Täuschung ihrer Phantasie, indem sie sich mit dem wohlthuenden Kitzel einiger sonderbaren Einbildungen belustigen, und sich darin für mehr und grösseres halten, durch die Gnade Gottes, als andere ehrliche Menschen sind.

In der That aber ist die trockenste, kalteste sittliche oder rechtliche Handlung mehr

werth, als die höchste Gluth dieser schwärmerisch andächtigen Gefühle, welche das Morgenroth einer höhern Welt zu seyn vorgeben, diese mögen übrigens so geschmackvoll oder bizarr vorgetragen werden, als es das gute Glück eben geben will.

Übergewicht des Gefühls in unserm Innern über die Handlung ist innere Schwäche und Sentimentalität. Aus dieser Krankheit fliesst eigentlich alle schwärmerische Erhebung der Religion über kalte Befolgung der Pflicht. Schmeichelt euch doch ja nicht, dass ihr durch Liebe das Gesetz überwunden habet; es fordert für jeden gesunden Menschen oft genug Ernst und Anstrengung, da seiner Pflicht nachzukommen, wo diese sich ernst und kalt seinen Lieblingsneigungen und Wünschen entgegenstellt. Euer Eigendünkel verleitet euch nur, die Übertretungen nicht zu achten, welche ihr eurer Lust zu Liebe thut, oder er lässt euch nichts böses thun, eben weil er euch schwach genug macht, um gar nichts zu thun. — Es ist blosse Anmassung des angeblich Religiösen, dass er allein Religion besitze. Derjenige, in dem die Handlung überwiegt, besitzt sie weit reiner und kraftvoller; sein Leben ist eine lebendigere, kraftvolle-

vollere, schönere Erscheinung, dagegen der Schwärmer sein lichtscheues Wesen nicht verbergen kann, und immer, anstatt der Handlung, nur sein Gefühl und seine innern Tändeleyen im Umgang mit Gott will geltend machen, und doch hat jedes Gefühl, ausser dem kalten reinen Geschmack, nur einen subjektiven Werth für den fühlenden — die Handlung aber für die Welt.

In aller gemeinen, oder noch so philosophischen Erhebung des religiösen Gefühls über die Handlung liegt eine Täuschung der Einbildungskraft verborgen, welche sonst bekannt genug ist. Was ist unsrer Phantasie leichter als unser ganzes Erdenleben, wie etwas sehr ärmliches und kleines vorzustellen, sich aus all den niedrigen Sphären emporzuschwingen, und mit Bildern erdichteter Vollendung und Vollkommenheit zu spielen? Aber wer verlacht den nicht als einen Träumer, der in diesen phantasirten Welten, wo die Thore der Städte aus Diamanten und Rubinen geschliffen sind, sein Glück erjagen, und seinen Heldenruhm erringen will? — Und doch ist eben dieses in seinem höchsten Raffinement die Sache aller religiösen Schwärmer. Nicht zufrieden, nur aus einzelnen

For-

Armen unserer natürlichen Umgebungen Mangel und Unvollkommenheit hinaus zu phantasiren, reissen sie sich ganz von dieser verachteten Wirklichkeit los, und baden ihr Gefühl in den formlosen Phantasien eines überirrdischen Vergnügens, eines Umganges mit Gott, oder wohl gar einer Anschauung Gottes selbst.

Könnt ihr mit der Kraft lebendiger Thaten nicht das Überirrdische im Endlichen fassen und ergreifen, so werdet ihr mit eurem dumpfen Hinbrüten im Gefühl, oder mit den erhabensten Phantomen eurer Phantasie es gewiss nie erjagen. Diesen schwächlichen, lichtscheuen Freunden der Dämmerung erscheint er nicht der göttliche Geist;

In Lebensfluthen, im Thatensturm
Wallt er auf und ab,
Webet hin und her,
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben;

So

So schafft er am sausenden Webstuhl
der Zeit
Und wirket der Gottheit lebendiges Kleid.

Es ziemt jedem, der Schönheit der Seele sucht, dass er Andacht habe, und lebendiges religiöses Gefühl. Dies kann jedem wohlthun, und ihm einen Enthusiasmus geben, der ihn im Leben fester und besser macht, als er sonst wäre. Der Enthusiasmus der Andacht, in welchem Thatkraft das Gefühl überwiegt, ist es eigentlich, welcher der Religion den Werth gibt, indem er der Stärke des guten Charakters zugleich Lebendigkeit mittheilt. Es ist freylich ein Zeichen von Schwäche, je mehr man Enthusiasmus braucht, um zu handeln, und sich für Pflicht und Recht zu interessiren, aber es ist Mangel an Leben, wenn jemand dieses reinsten Enthusiasmus nicht empfänglich ist. Meistentheils ist wohl selbst der Enthusiasmus der Andacht nur Folge einer schwächlichen Agilität, womit sich der Schwache schmeichelt, edler und höher zu seyn, als der Starke; und kalte, gehaltene, feste Gesinnung des Charakters ist mehr als aller Enthusiasmus, ohne sie kann und

darf

darf selbst der religiöse Enthusiasmus weder Festigkeit noch Reinheit erhalten. Man darf vor dem Volke selbst der Andacht nicht zu stark das Wort reden, um nicht die Empfindeley zu begünstigen, in welcher der Schwache sich schmeichelt, durch Gefühl und Phantasie die Mühe der Thaten ersparen zu können. Allerdings aber wird die schönste Erscheinung des Lebens, Kraft mit Enthusiasmus, Leben mit Energie verbinden, in ihr wird die feste Rechtlichkeit des Charakters auch durch Andacht lebendiger werden, und durch die Andacht oft sich zum Enthusiasmus entflammen. Indessen ist jeder Enthusiasmus nur Affekt, ein vorübergehendes Gefühl, welches nicht anhalten kann, und nicht anhalten soll.

Einen Enthusiasmus beständig in sich in Athem zu erhalten, wie manche Schwärmer es ihrer guten Gesinnung, und manche junge Leute es ihrem Genie schuldig zu seyn glauben, ist eine alberne Pedanterey, ein affektirtes Wesen, welches jedem Ekel und Widerwerden muss, der irgend Gefühl für eine gesunde Erscheinung des Lebens hat.

Die Geheimnisse.

Eine positive, bestimmte Erkenntniss des Ewigen, ist für die endliche an Erscheinung gebundene Vernunft unmöglich. Eine Anschauung des Ewigen ist ihr gar nicht gegeben; das Positive im Glauben ist eine Idee, welche sich nur durch den Gegensatz gegen das Endliche und Beschränkte der Erscheinung aussprechen lässt, endlich die Erkenntniss des Ewigen durch das Endliche selbst ist eine blosse Ahndung im Gefühle des Schönen und Erhabenen, wodurch der Gegenstand gar nicht, in dem wie er ist, positiv erkannt, sondern nur seine Gegenwart geahndet wird. Die Ahndung ist also ohne den Glauben nichts, sie erkennt nur die Realität des Glaubens in der Natur an, der Glaube aber kann sich ohne das Wissen nicht aussprechen, und doch nur in der Entgegensetzung gegen das Wissen. Wir haben also gar keine bestimmte positive Erkenntniss des Ewigen, ja sie ist für

unsre Vernunft ihrem Wesen nach unmöglich.

Eine positive Vorstellung des Ewigen ist uns nur durch das Verhältniss desselben zum Endlichen möglich, dieses aber können wir nur im Gefühl durch die Schönheit und Erhabenheit der Natur auffassen.

Da nun diese Erkenntnissart der Ahndung, nur durch Gefühl ohne Anschauung und Begriff besteht, so können wir sagen, die Überzeugung durch Ahndung hat das eigenthümliche, dass dasjenige, was wir in ihr erkennen, uns doch immer ein nothwendiges Geheimniss bleiben muss. Wir können zwar auch von manchem Gegenstande der Natur sagen, dass er für uns ein Geheimniss sey, ein solches Geheimniss enthält aber doch nur immer etwas dem Grade nach jetzt noch für unsre Vernunft unerreichbares, das Geheimniss bey den Gegenständen der Ahndung ist hingegen von der Art, dass es für unsre Vernunft ihrem Wesen nach nie aufgeklärt werden kann. Manches physische Gesetz ist uns noch unerforschlich, von der Organisation und ihrer Erzeugung verstehen wir fast gar nichts, es sind also hier für uns noch gehei-

me Wirkungen der Natur. Aber in der Natur findet jedes Geheimniss nur jetzt noch vorläufig statt, Erklärungen und Aufschlüsse sind uns nur jetzt dem Grade nach unerreichlich, indem wir die Natur noch nicht lang genug, oder genau genug beobachtet haben. Wenn wir aber im Stande seyn werden, diese Beobachtungen weit genug fortzusetzen, so wird sich in der Natur alles aufklären, und jedes Geheimniss verschwinden. Das Vermögen unsrer Vernunft ist also hier immer einer deutlichen Erkenntniss der Natur gewachsen, nur fehlt es uns bis jetzt an dem gehörigen Grade der Bildung, um alles aufklären zu können.

Hingegen in Sachen der Ahndung sind wir nicht nur dem Grade nach zu schwach, sondern selbst der Art nach ist unsre Vernunft so organisirt, dass ihr die Lösung dieser Geheimnisse ganz unmöglich bleiben muss. Unser ganzes Anschauungsvermögen ist sinnlich, und wir können zu keiner positiven Erkenntniss des Ewigen gelangen, wenn nicht unsre Vernunft selbst von den Fesseln ihres eigenen Wesens befreyt, und somit ganz verwandelt würde. Für unsre Vernunft ist die positive Vorstellung des Ewigen Seyns nur auf die

Ahn-

Ahndung desselben im Endlichen beschränkt, auf ein Gefühl, welches nie in deutliche Erkenntniss aufgelöst werden kann. Alle Ausbildung der Vernunft kann ihr nur ihr Wissen um das Endliche der Natur vermehren, oder ihren Glauben an das Ewige deutlicher machen, aber sie müsste nicht nur dem Grade nach sich vervollkommnen, sondern die Schranken ihres eignen Wesens durchbrechen, wenn sie bis zu einer unmittelbaren Kenntniss des Ewigen durchdringen wollte. Es bezieht sich also diese Ahndung nothwendig auf unauflösliche Geheimnisse in der Beziehung des Ewigen auf das Endliche, welche nur in unaussprechlichen Begriffen gedacht werden können, als ursprüngliche Ideen der Urtheilskraft.

Die religiösen Geheimnisse der Ahndung sind also nothwendige Geheimnisse für die endliche Vernunft, und nicht etwa Mysterien als Analoge von einem Arkanum. Physische Geheimnisse kann es geben, wo jemand eine neue Erfindung oder Entdeckung gemacht hat, und diese als Arkanum für sich und seine Freunde, den übrigen verborgen hält, und so also eine geheime Gesellschaft der allein Klugen für den Gegenstand seines Geheim-

nisses

nisses stiftet, allein religiöse Mysterien werden sich nicht auf diese Weise stiften lassen. Religiöse Geheimnisse sind nicht von der Art, dass sie dem Volke zwar verborgen bleiben müssen, den Auserwählten, Eingeweihten der geheimen Gesellschaft aber offenbar werden könnten, sondern sie sind jedem Menschen gleich unmöglich zu enträthseln. Wenn ein philosophischer Priester seine Schüler in die Mysterien seiner geheimen Lehre einweiht, und ihnen das innere Auge öfnet, so sind sie entweder alle beyde, oder doch wenigstens die Schüler betrogen, und die transcendentale Staarstecherey wird nur auf eine philosophische Verblendung hinauslaufen. Denn die Geheimnisse der Ahndung sind nothwendige Geheimnisse für jede endliche Vernunft durch die Schranken ihres Wesens.

Sobald wir im Glauben über die erste reine Idee des Unendlichen hinausgehen, bedienen wir uns immer endlicher Vorstellungen von Erscheinungen, um das Ewige zu erkennen, unsre Erkenntniss wird darin eigentlich nur symbolisch, und erhält bloss bildlichen Werth. Jede nähere Ausbildung unsers Glaubens an das Ewige verliert sich nothwendig in Anthropomorphismus, wir können uns

alles

alles hier nur auf menschliche Weise denken, indem wir uns die absolute Vernunft immer nur in Analogie mit der menschlichen vorstellen. Im allgemeinen, diese ganze Erkenntnissweise verwandelt sich nur in Bilder des Ewigen, indem wir es nur durch endlichen Stoff vorstellen, es uns im Symbol versinnlichen wollen. Eine solche symbolische Vorstellung des Ewigen durch Bilder aus dem Endlichen wird sich aber nie vollenden lassen, denn die Idee ist im Widerspruch mit dem Endlichen Begriffe, sie wird sich vielmehr jedesmal in eine unauflösliche Antinomie für die Vernunft verlieren, indem wir überhaupt nicht befugt sind, auf eine solche Erkenntniss auszugehen, Gott uns gleichsam verboten hat, ein solches Bild von ihm zu machen. Jede positive Religion z. B., welche sich eine anschauliche Vorstellung von der Weltregierung machen will, wird sich in die Widersprüche verwickeln, dass, so lebendig sie sich auch das Bild ihres Gottes entwirft, sie am Ende doch diesen lebendigen Gott wieder einem unerbittlichen, allwaltenden Schicksal unterwerfen wird. Sogar unsre Religion, wenn sie sagt: Gott ist die Liebe, und sich nun auf menschliche Weise den allgütigen Regierer der Welt denken will, muss diesen wieder dem uner-

bitt-

bildlichen Gesetz seiner eigenen ewigen Gerechtigkeit unterwerfen, der sich die ewige Güte selbst aus Liebe für die Menschen zum Opfer bringen muss. Wie kann dies auch anders seyn, jede bildliche Vorstellung lässt sich nur bis auf eine gewisse Gränze ausmessen, denn sonst wäre sie die Sache selbst. Geht man mit der Vergleichung über diese Gränze hinaus, so geräth man auf Widersprüche zwischen dem Bild und der Sache. So also auch bey der symbolischen Versinnlichung des Ewigen, jede positive Vorstellung desselben ist vom Endlichsinnlichen entlehnt, und muss auf Unbegreifliches führen, sobald man das Bild über die Ähnlichkeit hinaus anwenden will.

Überhaupt also jeder unaussprechliche Begriff der Urtheilskraft verwickelt uns in eine Antinomie, sobald wir versuchen ihn auszusprechen.

Für die Idee der Ewigkeit der Seele entsteht uns ein unaussprechlicher Begriff von der Beziehung des Endlichen Seyns aufs Ewige überhaupt, welchen wir nur durch die Idee der intelligiblen Welt in der Natur denken können; indem wir diese aber in der

Na-

Natur als ein Reich der Zwecke aussprechen wollen, so gerathen wir auf eine unbestimmbare Vorstellungsweise.

Für die Idee der Freyheit des Willens entsteht uns ein unaussprechlicher Begriff von der Beziehung des Seyns der Intelligenz in der Erscheinung auf das ewige Seyn, wir sprechen diese durch das Verhältniss ihres empirischen und intelligibeln Charakters aus, verwickeln uns aber mit dem natürlichen Hang zum Bösen in eine nicht aufzuhebende Schwierigkeit.

Für die Idee der Gottheit entsteht uns ein unaussprechlicher Begriff von der Beziehung des Ideals des höchsten Gutes auf die Natur, sobald wir diese aber anders, als durch die Gefühle der Anbetung und reiner Liebe aussprechen wollen, so verwickeln wir uns in unaussprechliche Schwierigkeiten, bey einer nähern Vorstellung der Weltregierung.

Die Beziehung des Endlichen Seyns auf das Ewige überhaupt, oder die Unsterblichkeit der Seele.

Durch die Gesetze der Tugend und des Rechtes belebt sich in uns ein Glaube, durch den wir dem endlichen Seyn und der Naturordnung der Dinge, ein ewiges Seyn, und eine höhere Weltordnung entgegensetzen. Wir sehen nun die Beschränktheit unsers ganzen Vermögens, Dinge zu erkennen und vorzustellen, ein, wir finden, dass nur die Endlichkeit unserer Vernunft uns zwingt, alles Seyn der Dinge unter den Gesetzen der Natur in Zeit und Raum als einander begränzend vorzustellen; wir setzen daher in dem ewigen Seyn der Dinge ein wahres Seyn der Dinge an sich frey von den Schranken des Raumes,

der

der Zeit, und der Natur überhaupt, als eine Welt der Freyheit, dem endlichen Seyn der Dinge entgegen im Glauben.

Die Idee dieser ewigen Ordnung der Dinge, dieses Seyns bey Gott, und nicht nur für den Sinn der Menschen, wird uns einzig durch den Gedanken der Befreyung von allen Schranken, welche unsrer Erkenntniss der Dinge ankleben, sie wird uns aber klar und lebendig einzig durch das Bewustseyn von Tugend und Recht, als die Idee eines Reiches der Zwecke, wo alles nur nach seinem Werthe gemessen wird, dem Vernünftigen aber ein absoluter Werth, persönliche Würde zukommt.

Darin also, dass jede Vernunft durch ihr eignes Bewustseyn sich den Gesetzen der Tugend und des Rechtes unterwirft, setzt sie ihr eigenes Seyn mit in das ewige Seyn der Dinge, und in dieser Beziehung der endlichen Erscheinung unsers Wesens für uns selbst und andere unsers Gleichen in der Natur auf unser ewiges Seyn, ohne die Schranken der Zeit und des Raumes, zeigt sich der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele.

Es ist also diese Unsterblichkeit der Seele nicht an die ungewisse, und sogar unwahrscheinliche Hypothese eines Lebens nach dem zeitlichen Tode des Leibes, eines zukünftigen Lebens gebunden, sondern sie benennt uns den Glauben an die Ewigkeit unsers Wesens frey von allen Schranken der Zeit und des Raums, an ein Seyn derselben bey Gott. Unsere Erscheinung in der Natur, äussere sowohl als innere, ist, wie die Erscheinung der Blume, ein Aufblühen, Hinwelken und Sterben, aber für das Wesen der Blume können wir die höhere Bedeutung nicht nennen, hingegen für unser eignes Innere haben wir in dem Bewustseyn unserer persönlichen Würde den Glauben an unsre eigne Ewigkeit. Es war nur die kindliche Verlegenheit einer nicht weit genug gebildeten Vernunft, die sich mit ihrer eigenen Erkenntniss in Zeit und Raum eingeschlossen fühlte, und nun alles Seyn der Dinge in eben den Schranken eingeschlossen wähnte, welche zu der sinnlichern Vorstellung eines kommenden zukünftigen Lebens ihre Zuflucht nahm, um die Idee eines ewigen Lebens fest zu halten, mit diesem Bilde aber zugleich eine schauerliche, widrige Vorstellung von einem früheren Daseyn in vergangener Zeit vor der Geburt

er-

erhielt, von dem sie sich nicht losmachen konnte, wiewohl sie ihm weder bestimmte Zeichnung, noch Anwendung zu verschaffen wusste.

Losgerissen von allen Schranken des Raumes und der Zeit, steht uns also in dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele unser ewiges Seyn da, und schliesst sich an die ewige, höhere Weltordnung der Dinge überhaupt an. Diese ewige Ordnung der Dinge belebt sich uns dann zu einem Reiche der Zwecke, in welchem dem Seyn des Vernünftigen der absolute Werth zuerkannt wird.

Aber das gleiche Seyn, und die gleiche Realität, deren absolutes Seyn wir in der ewigen Ordnung der Dinge glauben, ist es auch, welche in der Naturordnung der Dinge in Raum und Zeit uns erscheint. Wir wollen daher auch die Natur selbst als ein Reich der Zwecke ansehen, und aus dessen Gesetzen auch die Bestimmung des Menschen ableiten. Aber hierin müssen nothwendig alle unsre Versuche vergeblich bleiben, sobald wir über unsre eigne Zwecke in der Natur, oder über das blosse Gefühl der Ahndung hinausgehen wollen. Wir vermögen einzig, die Zwecke

zu

zu erkennen, welche uns aufgegeben sind, aber welche Zwecke die Weltregierung selbst mit der Welt haben mag, das bleibt uns nothwendig verborgen, ja der Begriff eines solchen Zwecks ist uns unausdenkbar, und hier zieht sich die ewige Ordnung der Dinge für uns in ein unzugänglich heiliges Dunkel zurück.

Man muss bey allen Nachfragen nach Zweck und Absicht in der Welt, die moralischen Anforderungen der praktischen Philosophie immer genau von den eigenthümlichen Fragen der Teleologie der Natur unterscheiden. Fragen der erstern Art lassen sich immer auf das bestimmteste beantworten, Fragen der andern Art beschäftigen sich mit dem, was uns ein unendliches Geheimniss bleiben wird. Fragen wir nemlich in der Ethik nach Zweck und Absicht in der Welt, so verlangen wir immer nur zu wissen, was sollen wir in der Welt? und dies wird sich jederzeit bestimmt angeben lassen. Hingegen in der Teleologie fragen wir: Was soll unser Daseyn in der Welt? Was ist Zweck, Absicht und Endzweck der Welt selbst? Was will Gott mit der Welt? und darin übersteigen wir ganz unsern untergeordneten Stand-

punkt,

punkt, und werden nie eine Antwort auf diese Frage herausrätheln, welche mehr Gewicht hätte, als das unsers Eigendünkels. Verlangen wir nur zu wissen, was wir thun sollen, so gibt uns die gebildete Vernunft hierauf die vollständigste Antwort; wollen wir aber Gottes Plane und Absicht mit der Welt errathen, so verstummt alle menschliche Weisheit, und es bleibt nur Geschwätz der Thorheit übrig.

Wird also nach der Bestimmung des Menschen nur so gefragt, dass man seine thätige Bestimmung im Leben wissen will, was soll er thun, was soll in der ganzen Geschichte der Menschheit gethan werden? so ist die Antwort darauf durch die Ethik gegeben. Tugend und Recht sind uns als zwey erhabene Ideen aufgegeben, welche in der Natur auszusprechen, oder geltend zu machen, im Leben des Menschen den einzigen wahren Werth hat.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja „überhaupt auch ausser derselben zu denken „möglich, was ohne Einschränkung für gut „könnte gehalten werden, als allein ein gu„ter Wille.“ Der gute Wille ist aber nicht

durch

durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, das heisst an sich gut, und für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich, weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bey seiner grösten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille, [freylich nicht etwa ein blosser Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unsrer Gewalt sind], übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Der Erfolg, oder Nichterfolg kann diesem Werthe weder etwas zusetzen noch abnehmen. Er würde gleichsam nur die Einfassung seyn, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht

denn

aber,

aber, um ihn Kennern zu empfehlen, und seinen Werth zu bestimmen. [Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 1.] Die Stärke des guten Willen in der Natur ist es, was den Charakter bestimmt, sie ist die Tugend. Tugend trägt also eben wie der gute Wille ihren Werth rein in sich selbst, sie ist das höchste und reinste, was in die Erscheinung fallen kann, sie gibt den alleinigen Werth im Leben des Einzelnen.

Ob mit wechselnden Farben immer neu und immer frisch das bunte Leben den Glücklichen umspielt, oder ob es mit trübem Nebel den Unglücklichen umfängt; Gesundheit zu haben oder nicht, reich, mächtig, geehrt zu seyn, oder arm, schwach, gekränkt und unterdrückt, dies alles hat seinen Werth nur für den Augenblick des Genusses, und ist das Leben vorüber, so gilt es dem Glücklichen oder Unglücklichen gleichviel, ob er auf angenehme, oder traurige Tage zurücksieht, vielleicht hat er im Unglück noch eher Seelenstärke und Geduld in Ertragung des Ungemachs zeigen können. Ja für den unpartheyischen Beobachter hat das Glück so wenig eigenen Werth, dass ihm die Tugend des Einzelnen erst die Bedingung wird, unter

der

der allein das ununterbrochene Wohlergehen eines Menschen ihm gefallen kann, den Lasterhaften im Glücke leben zu sehen, wird ihn eher beleidigen.

Geist, Kopf, Genie, oder irgend ein Talent der Natur zu besitzen, Lebendigkeit, Thätigkeit oder Liebenswürdigkeit in der Gesellschaft, Kraft in Muth und Entschlossenheit zu zeigen, ja sogar Selbstbeherrschung, Gewalt über Affekten und Leidenschaften, Mässigung durch Übung erworben zu haben, ist lobenswerth für den Einzelnen, und mag ihm im Leben und in der Gesellschaft genug gelten: aber welchen Werth wird dies alles vor dem innern Richter, der die höchste Entscheidung über eignen Werth ausspricht, neben jener reinen Gesinnung der Tugend haben, wenn es sich ihrem Gesetze nicht unterworfen hat? Jede andere persönliche Eigenschaft verschwindet vor dieser höchsten Anforderung, die allein ein jeder sich selbst unerlaßlich machen muss und soll.

Es kann dem Einzelnen rühmlich anstehn, und seinem Leben innern Werth geben, grosse Plane im Staate durchzuführen, für den Wohlstand der Gesellschaft unermüdet zu arbeiten,

beiten, der Ausbildung einer Wissenschaft zu leben, eine schöne Kunst mit Genie zu üben, oder im stillen Leben häuslich beschäftigt, für Familie zu sorgen: aber die reine, uneigennützige Aufopferung in den kleinsten Verhältnissen des beschränktesten Lebens, wird vor dem höchsten Gerichte mehr gelten, als die umfassendste Thätigkeit selbstsüchtiger Politik, Kunst oder Gelehrsamkeit. Es wird im Grossen, wie im Kleinen die Sache der Tugend seyn, die entscheidet, denn nur in ihr erhebt der Geist sich zur Höhe seiner ewigen Bestimmung, und führt ihre göttliche Schönheit in die Erscheinung ein.

So ist es die Tugend allein, die dem Leben des Einzelnen den Werth gibt; Tugend und Recht aber sind es, welche in der Geschichte der Menschheit den allein geltenden Preiss ansetzen. Die Gesellschaft zur Tugend zu bilden, oder der Idee des öffentlichen Rechtes die gesellschaftlichen Verhältnisse anzunähern, sind die einzigen höchsten Zwecke in dieser Geschichte.

Die äussere Geschichte der Menschen ist den Gesetzen eines Naturlaufs unterworfen, indem nur Gewalt über Gewalt, oder Klugheit

heit über Klugheit siegt, das Innere des Menschen aber stellt diesem Naturlauf die ewige Idee eines Reiches der Zwecke entgegen, als Vorbild für die gesellige Vereinigung der Menschen. Das natürliche Resultat der Geschichte der Menschheit ist die allmählige Ausbildung der Vernunft, die Kultur. Wenn diese aber bis zu einer gewissen Höhe gediehen ist, so könnte die Sicherheit des Fortschrittes nur dadurch erhalten werden, dass die Vernunft die Leitung ihrer Ausbildung selbst übernähme, dann aber sollten Ausbreitung der Tugend und Einführung des öffentlichen Rechtes die einzigen höchsten Zwecke seyn, welche sie sich vorzeichnete.

Glückseligkeit kann hier in der Geschichte der Menschheit für sich als ein unmittelbarer Zweck eben so wenig gelten, als im Leben des Einzelnen. Denn wie sehr auch ein einzelner Zustand der Menschen sich durch Ungebildetheit und Mangel an Kunst auszeichnet, oder ein anderer durch verfeinerte Kultur, durch die mannigfachste Kunst hervortritt: so wird doch weder durch das eine, noch durch das andere, für die Glückseligkeit des Ganzen viel gewonnen seyn. Je mehr Kultur und Kunst unter den Menschen

stei-

steigen, desto mannigfaltiger und grösser wird der Genuss, aber um eben so viel wird die Zahl der Bedürfnisse vermehrt, und desto schwerer sind die Bedürfnisse zu befriedigen. Dagegen je einfacher und ungekünstelter die Menschen in ihrer ersten Roheit leben, desto einfacher wird auch ihr Genuss seyn, aber desto leichter ist auch das geringere Bedürfniss zu befriedigen. Nach dem einzigen brauchbaren Maasstabe für die Glückseligkeit eines Menschen, der Zufriedenheit mit seinem Zustande, wird also der Gebildetere gegen den Ungebildeteren im Ganzen nichts gewinnen, sondern eher verlieren. Je mehr bey dem Zustande höherer Kultur, der Genuss des Einzelnen steigen kann, desto leichter wird ihn jene Zufriedenheit fliehen.

Alle Bildung der Menschen geht vielmehr nur auf drey Ideale, deren erstes die Wissenschaft und technische Kunst mit ihr, das andere schöne Kunst, das höchste aber das dritte, Recht und Tugend ist. Wissenschaft und technische Kunst werden sich im Laufe der Natur, so lange die Vernunft im Fortschreiten bleibt, immer weiter ausbilden; schöne Kunst ist ein seltenes Geschenk der Natur, das Recht aber in der Gesellschaft ein-

einzuführen ist das einzige, welches der Vernunft schlechthin geboten ist. Jedes andere Interesse ist diesem nur untergeordnet. Alles Interesse des Wissens, und jedes technische Interesse der Kunst ist nur ein untergeordnetes, denn allein in einer selbstständigen Handlung kann es seinen Zweck finden. Wissen ohne Handlung hat überhaupt keinen Werth und technische Kunst als Handwerk, dient nur als Mittel für einen höhern Zweck, selbst die schöne Kunst erhält nur darin ihren Werth, dass durch ihre Ideen die Gesetzmässigkeit der Freyheit ausgesprochen wird. Wissenschaft und Kunst können blinde Naturprodukte in der Geschichte der Menschheit seyn, in dem öffentlichen Rechte aber spricht sich eine Idee aus, welche durch die blosse Selbstthätigkeit der Vernunft, der Natur als ein ihr fremdes Gesetz der Freyheit gewaltsam aufgedrungen werden soll. Für diese Idee thätig zu seyn, wird also allein wahren Werth in der Geschichte der Menschheit haben, aber um hierin den Erfolg zu sichern, wird die Vernunft die äussere, ihr fremde Natur erst zu überwinden suchen müssen, und also jeden Zweig der Kultur für ihren höchsten Zweck selbst auszubilden haben, sie wird ihr ganzes Wesen

erst

erst durch Reflexion wiederhohlen müssen, und nichts blindlings von der Natur annehmen können, denn eben im Kampfe mit der Natur soll sie dem vollendet rechtlichen Zustand der Gesellschaft näher zu kommen suchen.

Die Idee bey der grössten Freyheit des Einzelnen das Gesetz der Gleichheit der Person unter den Menschen geltend zu machen, das heisst die Idee des Rechtsgesetzes ist die einzige, welche in der Geschichte der Menschheit einen Endzweck ansetzt. Dieser Endzweck also bestimmt die Aufgabe, für welche alle freye Thätigkeit unter den Menschen in Anspruch genommen wird, und für deren Auflösung allein in dieser Geschichte ein Preiss zuerkannt werden kann. Der Mensch scheue sich nicht, mit Selbstthätigkeit zuzugreifen, und grosse Plane zu denken, oder zu entwerfen, denn es ist uns nicht gesagt, dass die Geschichte der Menschheit sich zum Edlern und Schönern lenken wird durch die Macht der Natur, in der Natur wird sie aufblühen und wieder verschwinden, wie jeder einzelne Organismus der Erde; aber es wird von der eignen Kraft des Menschen gefordert, sich zu bestreben, dass er die Natur überwinde, und die reine und höchste Schönheit, das

auf

auf die Erde hernieder gebrachte Göttliche zur Erscheinung bringe, dass er selbst arbeite, die Zügel seiner Geschichte in die Gewalt des freyen Gedanken zu bringen, Tugend und das heilige Recht anerkennen zu machen.

Doch ist es auch in diesen Bemühungen nicht die Erreichung des Zweckes, sondern nur die Bestrebung selbst, um ihres innern Werthes willen, welche gefordert wird, um deren Werth niemand wieder betrogen werden kann, der die Mühe nicht scheute.

So ist uns also die Bestimmung des Menschen vollkommen deutlich, wenn wir nur nach der vorgeschriebenen Richtung menschlicher Thätigkeiten fragen; sobald wir uns aber weiter versteigen wollen, so verliert sich der nach Zweck und Absicht suchende Blick ins Unbegreifliche. Wollen wir mehr wissen als dies, was uns zu thun sey, wollen wir die endliche Bestimmung im Leben des einzelnen Menschen, in der Geschichte der Menschheit, oder im Ganzen der Dinge der Natur enträthseln, so wagen wir uns an die Aufhellung von Geheimnissen, welche unsrer Vernunft immer verborgen bleiben müssen.

Nur

Nur in dem vollendeten Ganzen der ewigen Ordnung der Dinge liegt für unsern Glauben dieses Gesetz des Endzwecks im Seyn der Dinge, nicht aber in den zerstreuten wechselnden Bildern der erscheinenden Natur. Wir behalten in der Betrachtung der Natur nur eine Ahndung jenes höhern, geheimwaltenden Gesetzes durch die Zusammenstimmung der mannigfaltigen Formen einzeln aufgefasster Organisationen mit den Gesetzen der Schönheit und Erhabenheit für eine bloss ästhetische Beurtheilung für das Gefühl. Dem Geist des Ganzen uns zu nähern, der sich in diesen schönen Formen ausspricht, ist uns nur durch freye Dichtung möglich, deren eigene Gesetze nicht die Wahrheit, sondern nur der Geschmack gibt, in dichterischer Anschauung des Lebens in der Natur, oder in mythologischer Versinnlichung des Ewigen.

Wenn der uralte
Heilige Vater
Mit gelassener Hand
Aus rollenden Wolken
Segnende Blitze
Über die Erde sät,

Küss' ich den letzten
Saum seines Kleides,
Kindliche Schauer
Treu in der Brust,

Denn mit Göttern
Soll sich nicht messen
Irgend ein Mensch.
Hebt er sich aufwärts
Und berührt
Mit dem Scheitel die Sterne,
Nirgends haften dann
Die unsichern Sohlen,
Und mit ihm spielen
Wolken und Winde.

Steht er mit festen
Markigen Knochen
Auf der wohlgegründeten

Dauernden Erde;
Reicht er nicht auf,
Nur mit der Eiche
Oder der Rebe
Sich zu vergleichen.

Was unterscheidet
Götter von Menschen?
Dass viele Wellen,
Vor jenen wandeln,
Ein ewiger Strom:
Uns hebt die Welle,
Verschlingt die Welle
Und wir versinken.

Ein kleiner Ring
Begränzt unser Leben,
Und viele Geschlechter
Reihen sich dauernd

An ihres Daseyns
Unendliche Kette.

* * *

Edel sey der Mensch,
Hülfreich und gut!
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von allen Wesen,
Die wir kennen.

Heil den unbekannten
Höhern Wesen,
Die wir ahnden!
Sein Beyspiel lehr' uns
Jene glauben.

Denn unfühlend
Ist die Natur:

Es

Es leuchtet die Sonne
Über Bös' und Gute
Und dem Verbrecher
Glänzen wie dem Besten
Der Mond und die Sterne.

Wind und Ströme,
Donner und Hagel
Rauschen ihren Weg,
Und ergreiffen
Vorüber eilend
Einen um den andern.

Auch so das Glück
Tappt unter die Menge,
Fasst bald des Knaben
Lockige Unschuld,
Bald auch den kahlen
Schuldigen Scheitel.

Nach ewigen, ehrnen,
Grossen Gesetzen,
Müssen wir alle
Unsers Daseyns
Kreise vollenden.

Nur allein der Mensch
Vermag das unmögliche;
Er unterscheidet,
Wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.

Er allein darf
Dem Guten lohnen,
Den Bösen strafen;
Heilen und retten
Alles Irrende, Schweifende
Nützlich verbinden.

Und wir verehren
Die Unsterblichen,
Als wären sie Menschen,
Thäten im Grossen,
Was der Beste im Kleinen
Thut oder möchte.

Der edle Mensch
Sey hülfreich und gut!
Unermüdet schaff' er
Das nützliche, rechte,
Sey uns ein Vorbild
Jener geahndeten Wesen!

* * *

Wie im Morgenglanze
Du rings mich anglühst,
Frühling, Geliebter!
Mit tausendfacher Liebeswonne

Sich an mein Herz drängt
Deiner ewigen Wärme
Heilig Gefühl,
Unendliche Schöne!

Dass ich dich fassen möcht'
In diesen Arm!

Ach an deinem Busen
Lieg ich, schmachte,
Und deine Blumen, dein Gras
Drängen sich an mein Herz.
Du kühlst den brennenden
Durst meines Busens,
Lieblicher Morgenwind,
Ruft drein die Nachtigall
Liebend nach mir aus dem Nebelthal.
Ich komm'! Ich komme!
Wohin? Ach, wohin?

Hin-

Hinauf! Hinauf strebts.
Es schweben die Wolken
Abwärts, die Wolken
Neigen sich der sehnenden Liebe
Mir! Mir!

In euerm Schoosse
Aufwärts!
Umfangend umfangen!
Aufwärts an deinen Busen,
Allliebender Vater!

Die

Die Beziehung der Idee der Freyheit auf die Erscheinung, oder die Freyheit des Willens.

Keine Streitfrage der Philosophie ist mehrern Schwierigkeiten unterworfen gewesen, als die nach der Freyheit des Willens. So manche Lösung der Aufgabe man auch versuchte, so konnte man doch nie eine allgemein genugthuende finden; ja noch jetzt ist es eben nicht gewöhnlich, deutliche Begriffe in Rücksicht dieses Gegenstandes bey Philosophen oder Nicht-Philosophen zu finden. Wer aber einmal den Unterschied des Endlichen und Ewigen Seyns deutlich ins Auge gefasst hat, dem kann es nicht schwer werden, die Möglichkeit der Freyheit einzusehen, über den Gebrauch dieser Idee in der Erscheinung,

muss

muss er aber doch noch nähere Betrachtungen anstellen.

Die höchste Idee der Freyheit bezeichnet uns ein Daseyn, unabhängig von den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, ein Seyn, in Rücksicht dessen diese als aufgehoben gedacht werden. Es fällt in die Augen, dass wir uns ein solches in der Idee des Ewigen denken, denn die Welt unter Naturgesetzen, war die Sinnenwelt, oder die Welt des Endlichen, diese bestimmten wir aber eben als blosse Erscheinung des Ewigen, dessen Seyn, unabhängig von Raum und Zeit, und von den Bedingungen der Naturnothwendigkeit überhaupt statt findet. Es ist also die Idee der Freyheit, durch welche sich das Ewige der Natur, als dem Gesetze des Endlichen, entgegenstellt; Freyheit steht also der Natur gegen über, sie ist Unabhängigkeit von der Natur.

Wenn wir nun aber unsern Willen frey nennen, so beziehen wir diese Idee der Freyheit gerade auf einen Gegenstand in der Natur, auf eine Erscheinung, denn wo anders wirkt unser Wille als in innerer und äusserer Natur? Wir beziehen also hierin die Freyheit selbst auf die Natur, dieses Verhältniss muss

näher

näher erwogen werden. Ehe wir das aber bestimmt können, müssen wir die Idee des freyen Willens uns selbst ganz deutlich machen, und die wahre Freyheit, welche man die transcendentale, oder metaphysische nennt, von jeder bloss scheinbaren psychologischen oder juridischen Freyheit unterscheiden.

Die Freyheit des Willens besteht in der Autonomie oder Selbstgesetzgebung desselben, das heisst darin, dass für ihn kein anderes Gesetz gilt, als dasjenige, welches er sich selbst gibt; nicht als dasjenige, was er nur in sich hat, sondern als dasjenige, welches er nur sich selbst gibt. Diesen letzten Ausdruck kann man einzig vom Willen brauchen. Jedes Wesen in der Natur handelt nach Gesetzen, die ihm vermöge der Kräfte seiner Natur zukommen, aber ein mit Bewustseyn thätiges Wesen, welches nach Begriffen thätig ist, nach Zwecken handelt, oder Willen hat, dies handelt nicht nur nach den Gesetzen seines Wesens, sondern auch nach der blossen Vorstellung von Gesetzen. Es ist mit dem Wollen ein Vermögen verbunden, nach Belieben zu thun oder zu lassen, ein Vermögen der Wahl des Gesetzes, nach welchem er handeln will.

Die

c Dieses Vermögen der Wahl heisst auch das Vermögen der Entschliessungen, oder die Willkühr. Das Vermögen der Wahl, ist also für uns dasjenige, wodurch der Wille das Gesetz erhält, nach dessen Vorstellung er handelt, aber die Freyheit des Willens besteht noch nicht in dem blossen Vermögen der Wahl, oder der Willkühr, sondern in dem Vermögen der freyen Wahl. Einem Wesen kommt Spontaneität oder Selbstthätigkeit in der Natur zu, wenn es nach einem Gesetze handelt, welches es ganz in sich hat, wenn es durch eine innere Kraft handelt. So können wir die Grundkräfte der Materie, nach welchen jede materielle Substanz jede andere anzieht oder abstösst, eine Selbstthätigkeit derselben nennen; eben so kann das lebendige Vermögen, die Vernunft zu erkennen, oder der Verstand eine innere Selbstthätigkeit genannt werden, eben so denn auch das praktische Vermögen der Willkühr, nach dem der Wille sich für, oder wider eine Maxime bestimmt, sich etwas zum Zwecke macht, oder nach Absicht handelt. Diese Willkührlichkeit oder Absichtlichkeit einer Handlung, welche der selbstthätigen Willkühr, als einer innern Spontaneität zukommt, ist das charakteristische der psychologischen oder juri-

dischen Freyheit, welche also eine blosse innere Selbstthätigkeit als Gegenstand der innern Erfahrung ist, folglich in der Natur wohl möglich ist, und nicht über die Natur hinaus Freyheit fordert. Die Willkühr, oder das Vermögen der Wahl besteht also darin, dass der Wille ein eignes Gesetz der Spontaneität in sich hat, nach welchem er Naturgemäss handelt, zugleich aber auch in einem Vermögen, nach welchem sich das vernünftige Wesen im Entschluss selbst Regeln gibt, nach denen es handelt. Dieses Vermögen, sich selbst die Regeln zu geben, nach denen wir handeln, muss selbst erst absolut gedacht werden, um zur wahren Idee eines freyen Willens zu gelangen. Nur derjenige Wille ist frey, der nur sich selbst das Gesetz gibt, nach dem er handelt, ohne irgend von einer fremden Kraft dazu bestimmt zu werden, der also nicht im Entschluss durch die im Entschluss gegen einander wirkenden Triebfedern genöthigt ist, der Forderung der stärksten unter ihnen zu folgen, sondern der immer noch nur mit absoluter Selbstbestimmung derjenigen folgt, welche er sich selbst zum Gesetze macht.

Ein solches Vermögen überschreitet die Schranken der Natur, und kann in der Natur

tur nicht statt finden. Denn in der Natur hat jede Kraft nur eine endliche Grösse, mit der sie wirkt, und kann also von grösserer Kraft überwunden werden. Also muss auch die Kraft der Willkühr in der Natur eine bestimmte endliche Grösse haben, welche nothwendig überwunden werden musste, wenn eine stärkere Gewalt ihr entgegenwirkt. In der Natur wird also jeder Entschluss durch den Konflikt der Antriebe in demselben entschieden werden, und der stärkste Antrieb wird siegen, die Willkühr hat also ihre Selbstbestimmung nicht durchaus in sich selbst, sondern sie wird durch die Antriebe genöthigt, sich auf die eine, oder andere Weise zu bestimmen. Wenn eine Willkühr daher schlechthin sich selbst das Gesetz geben soll, so muss sie im Entschluss jeder möglichen Kraft des Antriebes, das heisst, jeder endlichen Kraft überlegen seyn, ihre Kraft wird also in Vergleichung mit Naturkräften als unendlich geschätzt, das heisst: sie widerspricht dem Begriff einer Naturkraft, weil diese nur endlich seyn kann, und setzt zu ihrer Möglichkeit Freyheit, Unabhängigkeit von aller Natur und in der Natur Überlegenheit über die Natur voraus.

Eine solche freye Willkühr ist in ihrer höchsten Entschliessung eigentlich gar kein Vermögen der Wahl, sondern in dieser ist alles wählen aufgehoben, sie gibt sich vielmehr darin selbst ein unabänderliches, und für alle Natur, wenn sie mit ihr in Konflikt kommt, unüberwindliches Gesetz, dem in keinem Entschluss irgend eine Maxime übergeordnet werden kann, sondern jede nothwendig untergeordnet werden muss. Eine freye Willkühr ist diejenige, welche von sinnlichen Antrieben gar nicht bestimmt werden kann. Sinnlich nennen wir nemlich jede fremde Einwirkung auf die Vernunft, der sinnliche Antrieb ist also eben ein solcher, der nicht aus der reinen Selbstgesetzgebung der Vernunft entspringt. Wenn also eine freye Willkühr ihren obersten Entschluss einmal bestimmt hat, so gilt in Rücksicht dessen gar keine Wahl mehr, und keine sinnliche Triebfeder kann bestimmend auf sie einwirken. Ein solcher freyer Wille ist dann wieder entweder ein heiliger, welcher von sinnlichen Reitzen nicht einmal afficirt wird, oder ein menschlicher, der sich zwar von ihnen afficiren lässt, aber doch nie von ihnen bestimmt werden kann, der zwar in der Natur als ein Vermögen der Wahl vorkommt,

aber

aber durch sein eignes Wesen aller Naturkraft im selbstständigen Entschlusse überlegen ist.

Denn durch das Bewustseyn des Sittengesetzes, dem wir uns im Gewissen unterwerfen, setzen wir nothwendig eine solche Freyheit des menschlichen Willens im Glauben voraus.

Unser Wille wird in der Natur auf mancherley Weise unvermeidlich afficirt, wir begehren zum Beyspiel nothwendig und unvermeidlich zu geniessen, oder glücklich zu seyn, so begehrt auch jeder Gebildete sein Wesen einer gewissen Idee der Vollkommenheit zu nähern, um zur Zufriedenheit zu gelangen.

Aber wenn ein Antrieb des Genusses auf unsern Entschluss wirkt, so mag dies mit so grosser Heftigkeit geschehen, als es immer trift, er zeigt sich doch nie mit einer Nothwendigkeit der Anforderung, ein solcher Antrieb hat nie das Bewustseyn in sich, von einer nothwendigen Forderung den Entschluss zu bestimmen, sondern er fällt ganz in die Natur, und wird von einem stärkern Antrieb überwunden. Eben so ein Antrieb, der auf irgend

einen Gegenstand meiner persönlichen Bildung ginge; er könnte sich wohl als höchst wichtig für mich ankündigen, ich würde ihn aber doch gelegentlich einem noch wichtigern nachsetzen, ohne dass ein solcher Antrieb mir eine Nothwendigkeit der Forderung, meinen Entschluss zu bestimmen, entgegenstellte.

Dagegen, sobald mir das Gewissen irgend einen aus dem Sittengesetz entsprungenen Antrieb vorhält, so mag ich ihm im einzelnen Entschluss folgen, oder widerstehen: so wird dieser doch immer mit der nothwendigen Forderung begleitet seyn, meinen Entschluss zu bestimmen, welche wir im Sollen aussprechen, ohne mir irgend eine Wahl des mehr oder minder wichtigen zu gestatten. Das blosse Bewustseyn, was mir geboten ist, das soll ich thun, enthält also ein Bewustseyn der Nothwendigkeit in sich, welche mir im Gewissen vorgehalten wird, mit der der sittliche Antrieb fordert den Willen zu bestimmen. Mag also seine Kraft in der Natur so klein oder gross seyn, als sie will, er fordert doch unabhängig davon, dass der Wille sich ihm gemäss bestimme. Dieses Bewustseyn setzt also den Glauben voraus, dass die eigne Kraft meines Willens von keiner Gewalt sinnlicher

Reize

Reize gebrochen werden kann, wenn sie sich nicht selbst freywillig hingibt, und so entdeckt sich in dem eignen Bewustseyn die erhabene Idee einer aller Natur überlegnen Freyheit des Willens, welche mit Achtung vor der Würde des eigenen Wesens erfüllt.

Wir setzen unser Daseyn also in eine ewige Ordnung der Dinge, und schreiben in dieser unserm Willen Freyheit und Unabhängigkeit des Entschlusses von aller Naturnothwendigkeit zu. Aber dasselbe Wesen, und denselben Willen erkennen wir auch in der Natur als Gegenstand der Erscheinung. Wie dies für den Glauben zu vereinigen sey, wissen wir nun wohl auch, indem ja alles Endliche eben Erscheinung des Ewigen ist, und beyden die eine und gleiche Realität gleichsam zu Grunde liegt, mein Wesen also wohl Erscheinung seyn, und ihm doch ein ewiges Seyn beygelegt werden kann. Wie wird sich aber hier für die Ahndung die Beziehung des Ewigen Seyns auf die Erscheinung der Ausdruck des ewigen freyen Willens im endlichen Willen der Erscheinung aussprechen? Wir wissen, dass wir es hier mit einem unaussprechlichen Begriffe zu thun haben, dessen Erkenntniss sich nicht wird voll-

enden lassen, allein wir haben in der Erkenntniss unser selbst, unsers freyen Willens, und unserer Gesellschaft mit andern vernünftigen Wesen durch die Natur den einzigen Fall, wo in unserer Naturerkenntniss bestimmt diesem Willen und dieser intellektuellen Gemeinschaft der Menschen in der Natur zugleich ein ewiges Seyn des freyen Willens als desselben mit dem endlichen Willen in der Natur, und der Gemeinschaft der Menschen in der Natur als derselben mit der Idee einer intelligibeln Welt freywollender Intelligenzen zugeschrieben wird. Es ist hier der einzige Fall, wo wir bestimmt denselben Gegenstand, nemlich die Gesellschaft der Menschen in beyden Weltordnungen erkennen. Wir setzen unser Leben in die Natur, wenn wir Plane und Absichten für unsre Thaten entwerfen, wir beurtheilen eben dieses nach seinem ewigen Wesen, wenn wir das tugendhafte und lasterhafte unserer Handlungen vor dem Gewissen uns zurechnen: wir setzen die Gesellschaft der Menschen in die Natur, wenn wir Gewalt mit Gewalt vergleichen, wir betrachten sie nach ihrer ewigen Bestimmung, wenn wir das heilige Recht als das allein gültige Gesetz für sie aussprechen.

Über die Vereinigung der letztern beyden Ansichten ist im vorigen Abschnitt schon näher gesprochen worden, hier müssen wir vorzüglich auf das Verhältniss unsers freyen Willens zu seiner Erscheinung achten.

Das Sittengesetz würde durch die nothwendige Forderung, den Willen zu bestimmen, für einen heiligen Willen schlechthin als Gesetz seines Wesens gelten, für einen Willen in der Natur wird es aber zum Gebote, und über die blosse Idee seiner unverbrüchlichen Gültigkeit muss ihm eine Gewalt zukommen, mit der es erst den Willen bestimmen kann. Wenn wir in der Natur gleich die Idee des heiligen Gesetzes haben, so kann unser Wille hier doch nur durch den Konflikt der Antriebe zum Entschluss bestimmt werden, der stärkste Antrieb überwiegt, soll also das Gesetz den Willen bestimmen, so muss die Idee seiner nothwendigen Anforderung im Gewissen nöthigend auf den Entschluss wirken, und die ihm widerstehenden Antriebe überwinden. Es wird also in der Natur eine Stärke der guten Gesinnung, welche Tugend heisst, als eine Tapferkeit gefordert, welche sich den Antrieben der Neigung mit Gewalt entgegenstellt, und sie bekämpft.

Nun

Nun nennen wir die Eigenschaft des freyen Willens einer Person den Charakter dieser Person. Der Charakter ist also eigentlich eine intelligible Eigenschaft unsers Wesens, aber es ist eben diejenige, in welcher unser freyes Wesen durch den endlichen Willen in der Natur erscheint. Wir schreiben uns einen intelligibeln Charakter unsers freyen Willens in der ewigen Ordnung der Dinge zu, dieser erscheint aber in der empirischen Ausserung unsers Willens in der Natur. Daher wird dieser endliche Wille in der Natur der empirische Charakter genannt, welcher die Erscheinung des intelligibeln ist.

Der empirische Charakter des menschlichen Willens besteht also jederzeit in dem Kampfe der Tugend als der guten Gesinnung mit den Antrieben der Neigung, in welchem bald die Tugend, bald die Neigung Sieger bleiben wird. Denn die Tugend, als eine endliche Kraft in der Natur, kann jederzeit von irgend einer grössern Kraft der Neigung überwunden werden. Wenn also auch irgend ein Mensch eine unüberwundne Tugend aufweisen könnte, so rührte dies doch nur daher, weil er noch nie so heftigen Antrieben der Neigung ausgesetzt gewesen wäre, welche

ehe seine gute Gesinnung hätten besiegen können. Überwindlich ist aber jede menschliche Tugend, eben weil sie in die Natur fällt, wo jeder endlichen Kraft eine andere noch grössere an die Seite gestellt werden kann; der empirische Charakter jedes Menschen besteht also in einem Kampfe der Tugend mit der Neigung, in welchem die Tugend immer von irgend einem Grade des Antriebes der Neigung überwunden werden kann.

Der intelligible Charakter ist aber freyer Urheber seiner That, und diese muss ihm als frey bewirkt zugerechnet werden, er soll schlechthin das praktische Gesetz zum alleinigen obersten Gesetz seiner Entschliessungen machen, dem unabänderlich nur untergeordnet, nie neben oder übergeordnet wird. Er ist also durch seine freye That entweder gut, wenn er den Entschluss hat, unverbrüchlich dem Gesetze zu folgen, oder b ö s e, wenn er das Gesetz nicht zur obersten Maxime seiner Entschliessungen gemacht hat.

Der gute oder böse Wille ist also eine absolut freye That des intelligibeln Charakters, muss ihm als solche zugerechnet werden, und

der

der gute Charakter wird niemals wider das Gesetz handeln können.

Alle Tugend, alle Stärke der guten Gesinnung in der Natur ist aber endlich und überwindlich, es ist also niemand gut, als der heilige Wille, und jeder Charakter, der sich selbst zur Erscheinung wird, für den es eine endliche Welt und Natur gibt, ist nothwendig böse. Die Unzulänglichkeit der Stärke der guten Gesinnung, wird dem intelligibeln Charakter der Freyheit nothwendig zugerechnet, und daher kommt es, dass im Gewissen jeder Mensch, selbst der beste, wenn er sich nur selbst versteht, sich einen ursprünglichen Hang zum Bösen zuschreiben muss, der ihm in der Zeit unvertilgbar ist.

Es ist das nothwendige Verhältnis jedes intelligibeln Charakters zu dem empirischen Charakter seiner Erscheinung, dass ihm darin, dass er sich selbst erscheint, ein Hang zum Bösen zugeschrieben werden muss, indem er das Sittengesetz noch nicht zum höchsten Princip seiner Entschliessungen aufgenommen hat. In der Natur erscheint dieser Hang zum Bösen nur als Schwäche der Tugend, und nicht als Gegentheil derselben, indem sie zwar immer

immer im Kampfe mit der Neigung ist, aber freylich nicht immer Sieger bleibt. Jeder Mensch, selbst der verderbenste, hat eigentlich das Gesetz zum Princip seiner vernünftigen Entschliessungen aufgenommen, und gibt im Grunde bey jeder Übertretung nur für den einzelnen Fall seiner Neigung nach, wiewohl er sich im allgemeinen dem Gesetze unterworfen hält; der gebildetere sieht sogar leicht ein, dass für ihn im Leben nichts so wahren Werth haben kann, als die Übung und Stärkung seiner Tugend, aber dennoch wird sein vernünftiger Entschluss niemals stark genug werden, um jedem einzelnen sinnlichen Antrieb widerstehen zu können.

Aber diese Schwäche der Tugend, welche sich noch von wirklich böser Gesinnung unterscheiden will, kann für den intelligibeln Charakter nichts gelten, denn für diesen ist es eine absolut freye That, dass er nicht das Gesetz zur unverbrüchlichen Norm seiner Handlungen genommen hat, seine ewige Freyheit ist aller Natur überlegen, und es ist seine Schuld, dass er sich selbst unter sie fügt, und seiner Tugend nur eine endliche Kraft neben den fremden Antrieben der Neigung gibt. Wir dürfen es also nicht blass Schwäche nen-

sera

des freyen Willens nennen, sondern es ist Verkehrtheit des menschlichen Herzens, dass wir die sittliche Ordnung der Maximen in unserm Willen umkehren, und anstatt das Gesetz zum alleingeltenden höchsten Gebot zu machen, noch andere Maximen neben ihm gelten lassen, zwischen denen wir jedesmal erst wählen.

Jeder menschlich gute Wille ist also unzulänglich für die Idee des guten Charakters, wir sind allzumal Sünder, und mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollten, jede menschliche Tugend ist gebrechlich, und dem Fehler unterworfen, aber dennoch ist sie das einzige und höchste Gute, dessen wir in der Natur theilhaftig werden können.

Die Kraft kann eine verschiedene seyn, mit der wir uns der Neigung widersetzen, wenn sie dem Gesetze widerstreitet; derjenige wird also menschlich der beste seyn, dessen Tugend am schwersten zu besiegen ist. Es ist uns aufgegeben, unsre Tugend zu üben, und zu stärken, und diese Bemühung ist es, welche für menschliches Leben den höchsten Werth hat; wie weit es aber dem einen oder dem andern gelungen ist, seine Tugend stär-

ken

ker zu machen, dies bleibt jedem menschlichen Urtheil verborgen, und ist nur dem allweisen Herzenskündiger bekannt. Kein Mensch kann hierin den andern richten. Ein jeder kann wohl nach seiner Überzeugung sagen, diese Handlung ist dem Gesetze gemäss, und jene zuwider, und wer die Überzeugung eines andern kennt, kann ihm auch sagen, hieran hast du recht, und hieran hast du unrecht, deiner Tugend zuwider, oder gar lasterhaft gehandelt, in welchem Grade er aber daran gut oder böse gehandelt hat, ist keinem Menschen zu richten möglich. Denn niemals kann ich genau bestimmen, wie viel Kraft es für mich oder einen andern fordert, gerade in diesem Falle dem Antrieb zu widerstehen, und der Tugend Gehör zu geben. Keiner kann also hierin den andern richten, ich darf wohl diese oder jene seiner Thaten loben oder verwerfen, aber wider ihn selbst kein Verdammungsurtheil aussprechen, als das allgemeine, welches alle Menschen trift. Meine Selbsterkenntniss langt wohl hin, um mich zu überzeugen, wenn ich unrecht, und meiner Pflicht zuwider handelte, aber nie so weit, um zu bestimmen, in welchem Grade auch ich selbst an einer Handlung gut gehandelt habe. Die Unlauterkeit

des menschlichen Herzens macht jedes Belohnungsurtheil über meine Tugend unsicher und verdächtig, denn wenn ich gleich mit vieler Überwindung dem Bewustseyn meiner Pflicht folgte, so kenne ich mich doch selbst nicht bis in den tiefsten Grund meines Herzens, und es kann immer noch seyn, dass ein anderer Antrieb, als das Gebot, und wenn es auch nur ein wohlgeleiteter Stolz oder Selbstgefühl wäre, mich zur Handlung bestimmt hat. Die Lauterkeit der Gesinnung besteht darin, dass wir nicht aus unsre Handelsweise der Neigung gemäss so lenken, dass sie mit dem Gebote nicht in Widerspruch kommt, sondern rein um der Pflicht willen, aus reiner Achtung für das Gesetz der Pflicht folgen. Hierin aber entzieht sich die Handelsweise eines jeden auch innerlich seinem Urtheil, er kann sich wohl der Unlauterkeit seiner Gesinnung bewust werden, die ihn anklagt, sich aber nie sicher seiner lautern Reinheit der Tugend in irgend einer Handlung trösten, hier muss er wieder das Urtheil über sein eignes Inneres einzig dem Herzenskündiger überlassen.

Demuth als Tugend, ist das Bewustseyn der Schwäche unsers moralischen Werthes in Ver-

Vergleichung mit der Heiligkeit des Gesetzes. Die einzige dem Menschen geziemende religiöse Stimmung, ist also die Maxime einer demüthigen Befolgung des Gesetzes mit dem Bewusstseyn, dass unsere Bemühungen, bey aller Ruhe des Gewissens, doch oft nur zulangen, um zur Legalität der Handlung zu gelangen, ohne der Lauterkeit der Gesinnung versichert seyn zu können.

Es steht keinem Menschen wohl an, vor irgend einem andern, wer es auch sey, seinen Geist in Rücksicht des persönlichen Werthes zu beugen, es ist Vermessenheit, sich für mehr und besser zu halten, als irgend einen andern, wer es auch sey, aber es ist Kleinmuth und Schwäche, sich vor irgend einen Menschen zu demüthigen, die wahre Denkungsart der sittlichen Stärke ist, in jedem andern einen mir gleichen, weder niedrigern noch höheren zu sehen. Aber es ist keines weges sittliche Schwäche, sondern vielmehr wahre Stärke der Gesinnung, eine Denkungsart, die jedem Menschen ziemt, und eine Denkungsart, welche reinigt und läutert, sich vor dem Gesetze und der erhabenen Idee eines heiligen Willens zu demüthigen, und in Demuth die höhere mir unerreichbare Wür-

de

de des reinen Willens anzuerkennen. Jeder Mensch muss seine Nichtigkeit in Vergleichung mit dem heiligen und ewig reinen einsehen, aber er soll dadurch sich nicht erniedrigt meinen, oder etwa glauben, seine sittliche Ohnmacht lasse sich nur durch ein bussfertiges Gefühl der Schwäche versühnen, sondern eben dies Bewusstseyn, dass er der Hoheit jener heiligen Idee empfänglich ist, soll ihm den Muth geben, mit Wahrhaftigkeit gegen sich selbst in sein Inneres zu blicken, und die Erkenntniss der aller Natur überlegenen Kraft seines eignen freyen Wesens soll ihm den Muth geben, nur im Gefühl seiner Stärke seine Tugend zu üben.

In dem Gefühl ihrer sittlichen Schwäche haben einige sich melancholisch verzweifelnd als untauglich zu allem Guten weggeworfen, andere nach ihrem Temperament leichtsinnig sich in den Staub getreten, indem sie sich des Bösen, so wie der Würde des Guten, gleich unempfänglich hielten, beyde aber hieraus den Unwerth aller unsrer Thaten und Bemühungen für das Gute geschlossen, und geglaubt, dass einzig bussfertige Kasteyung, und thatenlose Reue im Stande seyen, uns Gott wohlgefällig zu machen. Wer aber sein

Ur-

Urtheil hierin gebildet hat, der wird gleich wenig der Vermessenheit als dem Kleinmuth Raum geben; er wird vielmehr einsehen, dass er es der Würde seines Wesens schuldig ist, mit thatenvoller Bestrebung Tugend zu üben, mit dem demüthigen Bewustseyn etwas immer unter der Anforderung des heiligen Gesetzes zurückzubleiben, aber doch sich für dasjenige bemüht zu haben, was allein in der Erscheinung wahren Werth hat, dagegen alle Reue oder Busse, wenn sie gleich oft unvermeidlich ist, gar nichts gilt.

* * *

Der gewöhnlichste Missverstand in der Lehre von der Freyheit des Willens ist der, dass man nicht nur die Möglichkeit freyer Urheber seiner Thaten zu seyn, unter der Freyheit des Willens versteht, sondern die widersinnige Forderung macht Meister über sein eignes Wollen zu seyn. Man verlangt nicht nur mit freyer Selbstbestimmung zu Wollen, sondern anders Wollen zu können, als man will, welches einen logischen Widerspruch in sich enthält, oder wenigstens mit

den

den Naturgesetzen sich nicht reimt. Ein Mensch, der sein Urtheil bildet, sieht mit einem mal lebhafter ein, dass er oft pflichtwidrig handelt, und darin sich selbst verwerflich vorkömmt. Er glaubt in diesem Bewusstseyn die Forderung zu finden, dass er sich bessern solle, dass er seine bisherige Gesinnung verlassen, und eine andere annehmen solle, anstatt aber darin die Aufforderung zu erkennen, sich in der Tugend zu üben, und so allmählig zur Ruhe des Gewissens zu gelangen, meint er die Forderung zu sehen, mit einem mal ein anderes Leben anzufangen, sich auf eine in der Natur unmögliche Weise naturgemäss zu bekehren.

Wenn er aber diese Aufforderung zur Bekehrung näher ansieht, so entdeckt er den Widerspruch, und fängt nun an, an seiner ganzen sittlichen Überzeugung zu zweifeln, indem ihm die Freyheit etwas mit der Natur unvereinbares scheint. Der Fehler liegt hier aber nur darin, dass die Freyheit, anstatt in das Wollen selbst gesetzt zu werden, in ein Vermögen gesetzt wird, den Willen zu ändern, eigentlich bloss durch den Verstand, und nicht durch sich selbst. Man verlangt von einer blossen Bildung der Einsicht, indem

den ich selbst begreife, dass mein pflichtwidriges Beginnen verwerflich sey, auch eine Änderung des Wollens, da doch, wenn ich nicht wirklich den unzulänglichen Willen hätte, ich wohl nie zu einer unzulänglichen Einsicht gekommen wäre. Die Freyheit meines Willens besteht darin, dass ich allein Urheber meiner That bin, indem ich das Gesetz meines Wollens schlechthin autonomisch bestimme. Wenn ich aber einmal meine Gesinnung in der Erscheinung kund gegeben habe, so wird freylich jeder, der die Natur kennt, mit voraus bestimmen können, wie ich in der Natur handeln werde. Die Freyheit besteht also nicht darin, in die Geschichte meines Lebens eingreiffen zu können, und meine innerste Gesinnung ändern zu können, sondern sie besteht in der Freyheit dieser innersten Gesinnung selbst, wodurch ich nur durch mich bestimmt thue, was ich thue. Jede einzele That, die ich in der Natur thue, wird mir mit Recht zugerechnet, denn sie ist Folge meiner freyen Willensbestimmung, wer aber meine Willensbestimmung kennt, der wird folglich auch ihre in die Zeit fallenden Folgen vorhersagen können. Mir ist unmittelbar geboten, das Gesetz zur höchsten Willensbestimmung zu machen, das heisst, gut zu

seyn, und nicht eben besser zu werden. Es ist meine Schuld, dass ich meinen Willen nicht schlechthin der Idee des guten Willens gemäss bestimmt habe; und es steht in meinem freyen Willen, ihm diese Bestimmung zu geben, aber diese freye Willensbestimmung würde für mich die Natur selbst vernichten; sie fällt nicht in die Zeit, und betrift nicht mein Leben in der Erscheinung. Wir wagen uns mit dieser Betrachtung schon an den Ausspruch eines für uns unaussprechlichen Begriffes der vollständigen Übereinstimmung unsers empirischen Charakters mit dem intelligibeln. Dem intelligibeln Charakter ist schlechthin geboten, gut zu seyn, und nicht sich zu bessern, denn er kann schlechthin durch seine Freyheit gut seyn, wenn er es gleich nicht ist. Wir sind nicht gut, sondern unser intelligibler Wille ist auf eine uns unbegreifliche Weise, aber durch freye Selbstbestimmung böse, er wäre aber gut, wenn er es seyn wollte. Uns zu bessern, ist nur ein Gebot für die Tugend in der Erscheinung unsers endlichen Lebens, denn hier hat es den einzigen wahren Werth, diese zu üben und zu stärken, und wer dies im Leben nicht achtete, und nun die lebendige Einsicht erhält, wie alle andern Wünsche und Absichten

des

des Lebens nur Tand sind, gegen die einzige Idee einer reinen guten Gesinnung, der wird von dem Tage an seinen Sinn ändern, und sich zum guten bekehren. Bekehrung aber, als ein in die Zeit fallendes Phänomen jener intelligibeln Willensänderung, einer plötzlichen Umtauschung schwacher menschlicher Tugend mit unüberwindlicher heiliger Gesinnung, ist ein Widerspruch. In der Zeit ist der Hang des Menschen zum Bösen wohl zu schwächen, durch ernste Bemühung aber nicht zu vertilgen. Jene ewige Willensänderung also, unter der wir uns die Möglichkeit auch für unsern menschlichen Willen denken, gut und heilig zu seyn, ist ein im Endlichen unaussprechlicher Begriff, für den uns wieder nur das Gefühl einer religiösen Ahndung übrig bleibt, welche sich nur in zwey widerstreitenden Vorstellungsarten aussprechen lässt.

Vergleichen wir unser Leben in der Erscheinung mit unserm eignen Wesen, wie wir dies im Glauben erkennen, so sehen wir es als einen selbstverschuldeten Zustand an, dass wir nicht einmal mit unserer Selbsterkenntniss zu Ende kommen können, sondern uns unser eignes Wesen, so wie die ganze Welt in der Natur nur zur Erscheinung wird,

und es entsteht für die Ahndung ein Verlangen von den Banden des Endlichen befreyt zu werden, und sich selbst bey Gott wieder zu finden.

Betrachten wir hingegen unser Leben nur in der Erscheinung, und sehen wir dann wie der Geist des Ewigen sich in der Natur durch uns am reinsten ausspricht: so finden wir uns in dem Kampfe mit einer fremden, uns überlegenen Gewalt um die göttliche Kraft in uns zu üben; es ist uns aufgegeben, das fremde Gesetz der Tugend und des Rechtes in der Natur erst zu stiften, oder wie andere sich ausdrücken, ein Reich Gottes auf Erden zu gründen, wo es schon verdienstlich für jeden Einzelnen ist, einen Schritt weiter gethan zu haben. Als ein Fremdling edlerer Abkunft, entsprungen aus einer höheren Welt, tritt das Vernünftige in der Natur auf, und die Erscheinung seines Lebens mit den Ideen von Tugend und Recht ist die höchste Schönheit, die siegende Kraft der Idee durch Tugend und Recht, das Erhabenste in der Natur.

Die Gottheit.

Der reinste Ausspruch unsers Glaubens ist der Glaube an die beste Welt, der Glaube an das Ewige Seyn, und in diesem an die Realität vom Ideale des ewigen Gutes. Indem wir durch die oberste Idee eines Gegenstandes der Vernunft das Ewige ganz rein denken wollen, bilden wir uns die Idee der Gottheit, als des Wesens der Wesen, als der absoluten Einheit eines höchsten Grundes im Seyn der Dinge. Wir verehren in diesem Ideal der Vernunft das Ideal des höchsten Gutes als den einen heiligen Urgrund im ewigen Seyn der Dinge. Allein es ist uns unmöglich anders als symbolisch das Wesen Gottes in irgend einer Eigenschaft ausser seiner Heiligkeit auf menschliche Weise auszusprechen, denn mit jedem Inhalte, den wir dieser höchsten Idee geben, nehmen wir einiges aus dem Endlichen auf, und denken uns entweder ei-

ne blosse Negation des beschränkten, oder etwas für das höchste Wesen unzulängliches, wenn wir irgend eine positive Bestimmung stehen lassen wollen.

Es ist unmöglich, Gott mit unsern Begriffen, selbst unsern höchsten Ideen zu fassen, und sein Wesen erkennen zu wollen. Nur einen Gedanken haben wir, der ihn nicht bloss auf menschliche Weise nennt, und sich doch in Worte fassen lässt: Gott ist der Alleinheilige. Wir kommen zur Idee der Gottheit durch die höchste Idee des Ideals der Vernunft, indem wir ihn als die absolute Einheit des Urgrundes im ewigen Seyn der Dinge denken, und darin als heilig. Was wir mehr von ihm sagen, ausser dem blossen Gefühle der Andacht, ist auf menschliche Weise gesagt, und gilt nur als Symbol, indem es jederzeit entweder als blosses Bild anerkannt wird, oder der Antinomie unterworfen ist, indem wir etwas endliches mit in die Erkenntniss Gottes ziehen wollen.

Wenn wir Gott zum Beyspiel als den ewigen Vater, oder nach ähnlichen Vorstellungsweisen, verehren, so ist die Benennung hier schon nur bildlich gemeint, indem wir uns

uns nur denken, er stehe der Welt vor, wie ein Vater seiner Familie. Nennen wir ihn dagegen allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, höchst selig, oder auf ähnliche Weise, so bleibt uns bey diesen Eigenschaften Gottes nichts zu denken übrig, als dass seine Macht, Weisheit, Gegenwart und Seligkeit, nichts von dem sey, was wir mit diesen Worten denken. Wir denken z. B., seine Macht als unwiderstehlich, und allgenugsam, uns aber ist Macht eben eine Gewalt, welche Widerstand überwinden kann, für die göttliche Macht aber gibt es gar nicht erst Widerstand oder Hinderniss. Uns ist eine Macht genugsam, wenn sie hinlangt, Hindernisse zu überwinden, und vorgesetzte Zwecke zu erreichen, göttliche Macht hat kein Hinderniss und keinen Mangel, also auch keinen erst zu erreichenden Zweck, für den sie genugsam seyn müsste.

Uns ist Gegenwart ein Seyn im Raume zur gleichen Zeit mit einem andern, und Allgegenwart wäre ein Seyn durch allen Raum und alle Zeit, Gottes Gegenwart aber denken wir nicht so, denn er ist weder im Raume, noch irgend in der Zeit, sondern ewig.

Eben

Eben so wenn wir Gott Seligkeit zuschreiben, so denken wir uns dabey nur, dass er dem Wechsel von Freud und Leid, dem Wechsel unsers Glücks und Unglücks nicht unterworfen seyn könne. Endlich wir sagen von ihm, er weiss alles, allein zu wissen ist nur eine Vollkommenheit des menschlichen Verstandes und menschlicher Vernunft, und so hoch auch ein Wesen, was alles wüsste, über uns erhaben wäre, so können wir uns doch auch darin die Gottheit entweder nur negativ oder nur bildlich denken; alles Wissen und Erkennen gehört nur beschränkten Wesen, indem selbst durch die höchste intellektuelle Anschauung noch kein ewiges Seyn der Dinge gewust werden könnte.

Wie wir uns also auch über blosse ahndende Gefühle hinaus die Gottheit denken mögen, so wird unsre Vorstellung jedesmal nur Symbol, sie wird mehr oder weniger Anthropomorphismus seyn. Es ist uns unvermeidlich, uns solche Vorstellungsarten des höchsten Wesens zu entwerfen, aber bey jeder werden wir auf das Geheimniss seiner Erkenntniss stossen, und zur Ahndung zurückgeführt werden.

Der

Der höchste und reinste Anthropomorphismus ist der, dass wir uns Gott denken als einen lebendigen Gott, Gott ist ein Geist, und wir verehren ihn in der Idee eines personificirten heiligen Willens, indem wir ihm auf menschliche Weise, nur unendlich vollkommner, Vernunft und Willen zuschreiben, und ihn so als höchste [praktische] Vernunft, als das Oberhaupt im Reiche der Zwecke denken.

Wir haben gesehen, dass wir uns die ewige Ordnung der Dinge als ein Reich der Zwecke denken müssen, in welchem allen vernünftigen Wesen persönliche Würde zukommt, und das Gesetz der persönlichen Würde das höchste Gesetz ist. Jedes vernünftige Wesen ist ein Glied dieses Reiches der Zwecke, und darin durch seine freye Selbstgesetzgebung Theilhaber des allgemein gesetzgebenden Willens in demselben. Jeder endliche Wille, welcher nicht das höchste Gesetz autonomisch zum alleinigen Gesetz seines Willens gemacht hat, muss darin als Unterthan angesehen werden, die Gottheit aber denken wir uns als das alleinige, heilige und unabhängige Oberhaupt desselben, dem alle andern unterworfen sind.

Wir können uns nemlich die Gründung dieses ewigen Reiches der Zwecke nur nach Analogie mit der Gründung einer rechtlichen Verfassung in der Natur denken, nur dass diese erst durch eine Regierung eingeführt wird, jene durch den Willen Gottes ewig besteht. Wie also zu jener nothwendig Gesetzgebung Regierung und Gericht erfordert wird, so denken wir uns das Oberhaupt des Reiches der Zwecke auch als den heiligen Urheber und Gesetzgeber des Reiches der Zwecke, als den allweisen Regenten der ewigen Ordnung der Dinge, und als den gerechten Richter aller Glieder seines Reiches. In der Ausführung einer jeden von diesen Vorstellungsweisen erkennen wir aber wieder die Schranken unserer Vernunft, und verlieren uns ins unbegreifliche.

Wir denken uns die Verfassung eines idealen Reiches der Zwecke in der Natur republikanisch, indem jedes Mitglied durch die Autonomie seiner Vernunft Mitgesetzgeber des Reiches der Zwecke ist, aber in der Natur fehlt es dieser Idee der allgemein gesetzgebenden Vernunft an Gewalt, um ihr Gesetz geltend zu machen, sie muss erst durch politische Gewalt im Staate unterstützt werden,

den, um ihr neben der Gesetzgebung auch die Herrschaft zu sichern. In Gott aber ist diese Autonomie der Vernunft zugleich mit Autokratie verbunden, Gesetzgebung und Herrschaft sind vereinigt, denn durch ihn gilt unmittelbar das Gesetz, und jedes Glied des Reiches muss in seiner höchsten Gewalt seyn, weil es für sich zuweilen noch vom Gesetze abfällt.

Wir müssen uns Gott also als Schöpfer und Erhalter, als Urheber der Welt denken, können aber dabey nicht begreiffen, wie wir unserm Daseyn nach von ihm abhängig, und doch schlechthin frey sind, wie wir durch ihn, und doch der Zurechnung fähig seyn können. In der Natur wäre dies Verhältniss ein Widerspruch, denn da hat jede Wirkung ihr Bestehen nur allein in der Ursach, alle Selbstständigkeit kommt nur der Ursach zu. Für die ewige Ordnung der Dinge kann dies kein Widerspruch heissen, eben weil wir keine positive Erkenntniss derselben haben, und diese nur bildlich versuchen können, das anscheinend widersprechende zeigt also nur die Unzulänglichkeit unserer symbolischen Vorstellungsweise, und nicht einen Widerspruch in der Sache selbst.

Auf

Auf gleiche Weise müssen wir Gott als den höchsten und heiligen Gesetzgeber der Welt nach der ewigen Ordnung der Dinge verehren. Wir erkennen hierin das reine Gesetz der Vernunft als das Gesetz Gottes an, aber es ist uns unbegreiflich, wie einer freyen Vernunft ein Gesetz gegeben werden könne, denn eben darin fanden wir die Freyheit unsrer Vernunft, dass sie ihr Gesetz nur sich selbst gibt.

Das Unbegreifliche in dieser Idee eines Urhebers der Welt liegt eigentlich in unserm Unvermögen, uns eine positive Vorstellung von der höchsten Einheit des nothwendigen Wesens zu machen. Alles einzelne Daseyn in der Natur ist für unsre Vernunft nur zufällig bestimmt, und dadurch der Bedingung der Vielheit unterworfen, indem immer eins zum andern hinzukommt, woraus nur ein unvollendbares Ganzes entstehen kann, und folglich ein Daseyn, welches dem ewigen Seyn widerspricht. Für unsre Erkenntniss ist alle nothwendige Erkenntniss eigentlich nur in allgemeinen Gesetzen, in blossen Formeln enthalten, denen das einzelne Daseyn untergeordnet wird. Die Beschränktheit unsers Verstandes nöthigt uns in der Natur, uns

die

die Nothwendigkeit im Seyn der Dinge, nur durch abstrahirte allgemeine Regeln als Gesetze zu denken, welchen nothwendige Gültigkeit zukommt, aber für sich kein Daseyn, denn dieses gehört nur den Dingen selbst, welche unter diesen Gesetzen stehen. Eine solche Ordnung der Dinge, deren Nothwendigkeit nur durch allgemeine Gesetze besteht, kann nun bloss für das Endliche, für Erscheinung gelten, dagegen das ewige Seyn der Dinge an sich in einem nothwendigen Wesen gegründet gedacht werden muss, von dem wir uns aber keine positive Vorstellung machen können.

Wir werden uns daher auch leicht die Nothwendigkeit im ewigen Seyn der Dinge nur nach Analogie dieser Naturgesetze in blossen ewigen Gesetzen einer sittlichen Ordnung der Dinge bildlich vorstellen, als ein heiliges Schicksal, als die blosse ewige Ordnung der Dinge selbst, als Vorsehung, welches eine noch unvollständigere Vorstellung von der Gottheit ist, indem wir sie darin nicht einmal eigentlich als Wesen denken, zugleich aber das erhabenste Bild seiner Allmacht, indem wir uns ihm so nothwendig unterworfen fühlen, wie die Erscheinung

nung unsers Lebens den Gesetzen der Natur unterworfen ist. An diese Vorstellungsart kommen wir immer wieder zurück, sobald wir uns die Idee der Gottheit mehr versinnlichen wollen, eben weil darin die ewige Ordnung der Dinge nach Analogie mit einer Natur überhaupt gedacht wird. Ihre erhabenste Ausbildung ist die Idee eines heiligen Willens als eines gerechten, unerbittlichen Schicksals, vor dem jeder Mensch sich demüthigen und prüfen soll.

So war es schon die erhabenste Idee der griechischen Dichtung nicht eben, dass sie leichtsinnig ihre Götter selbst dem Schicksal wieder unterwarfen, sondern dass sie den Willen der Götter als ein unabänderliches Schicksal für die Menschen verehrten, dem selbst der kühnste Heldensinn sich gelassen unterwerfen muss, z. B. im Leben des Ödipos, der ohne sein Verschulden, nur durch den Willen der Götter zum gräßlichsten Verbrecher wird, freylich nach einer für unsre richtigere Überzeugung widersprechenden Vorstellungsart.

Nach der zweyten Idee denken wir uns Gott als den allweisen Regenten der Welt

In

In Rücksicht dieser Idee haben wir schon gesehen, dass wir uns von Zweck und Absicht der Weltregierung mit dem Weltlauf in der Natur gar keine Begriffe machen können, allein auch in Rücksicht der ewigen Ordnung der Dinge verlieren wir uns hier ins Unbegreifliche, wenn wir die Idee der Weltregierung uns näher versinnlichen wollen. Wir sind hier an der Stelle der sogenannten Theodicee, oder eines Versuches zur Vertheidigung der höchsten Weisheit gegen uns anscheinende Zweckwidrigkeit in der Welteinrichtung. Die Unzulänglichkeit unsrer Einsicht in Rücksicht der Weltregierung zeigt sich auf zweyerley Weise, einmal, indem wir überhaupt es mit der Heiligkeit Gottes nicht reimen können, wie etwas böses, welches wir doch in unserm eignen Busen finden, in der Welt seyn könne, und dann, indem es mit der Gerechtigkeit Gottes in Widerspruch zu seyn scheint, dass in der Natur, und im Schicksal der Menschen so oft das Laster mächtig, die Tugend aber verkannt und unterdrückt ist. Die Antwort auf beyde Fragen ist unsre Unwissenheit in göttlichen Dingen, die über unsre Pflicht hinausgehen, aber doch für jede von beyden auf verschiedene Weise.

Auf

Auf die Frage nach der Zulassung des Bösen in der Welt, können wir gar nichts antworten, als unsre Unwissenheit, so unbegreiflich ist uns unsre eigne ewige Bestimmung. Wie ist es möglich, dass die Verkehrtheit des menschlichen Charakters nicht im Widerspruch mit der besten Welt, und dem Ideale des höchsten Gutes sey, an das wir glauben? Dies muss uns, an die Natur Gebundenen, unbegreiflich bleiben, wir dürfen es aber doch nicht widersprechend nennen, eben weil uns jede positive Vorstellung von einer ewigen Ordnung der Dinge unmöglich ist.

Ein Missionär sprach mit einem Indianer über die Allmacht und Güte Gottes, dann aber auch über den Kampf des Guten und Bösen in uns, wie gut es Gott mit uns meine, wie sehr man sich aber dabey vor den Versuchungen des Teufels hüten müsse; der Indianer erwiederte: Warum schlägt denn Gott den Teufel nicht todt? und der Missionär blieb darauf die Antwort schuldig. Was liesse sich auch darauf antworten, wenn wir nicht etwa den Teufel, wie in den Fastnachtsspielen der Klosterschulen, als einen Hofnarren am göttlichen Hofe beybehalten wollen.

Et-

Etwas anders steht es mit der zweyten Frage. Wir glauben an eine gütige, über uns waltende Vorsehung, wie stimmt es aber mit der Güte und Gerechtigkeit derselben überein, dass der Mensch unter Übeln und Leiden auf der Welt lebt, dass die Tugend auf der Erde verkannt und misshandelt wird, das Laster hingegen oft mächtig ist, und mit Glück belohnt wird? Auf diese Frage gar nicht zu antworten, möchte bedenklich seyn, denn der Glaube müsste sehr stark seyn, der sich gegen den Verdacht, ungerecht behandelt zu werden, doch noch erhielte.

Die Beantwortung der Frage aber ist weitläuftiger, eben weil sie so nahe an dem Unbegreiflichen liegt. Glück und Unglück gehören nur zur Erscheinung, sie haben nur einen endlichen, ins menschliche Leben beschlossenen Werth, der am Ende des Lebens schon vernichtet ist, für das Ewige Seyn können wir dem Glücke gar keine Bedeutung geben. Es ist also nur eine Frage unter Menschen, und auf menschliche Weise gethan, wenn wir in der Vertheilung von Glück und Unglück nach Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit fragen, Menschen können da in

ungerecht seyn, dass sie einander unglücklich machen, oder Übel zufügen, so lässt sich aber von Gott gar nicht reden, denn das Glück so gut als das Unglück, Schmerz und Übel, sind gar nichts für die ewige Ordnung der Dinge.

Wir fordern, Gott solle in der Welt das Glück nach Würdigkeit vertheilen, ein jeder solle glücklich seyn nach dem Maasse seiner Tugend. Eine solche Forderung aber enthält einen Widerspruch, denn sie geht nicht auf die ewige Ordnung der Dinge, sondern nur auf die Erscheinung, weil es überhaupt nur für diese Übel und Unglück gibt. In der Erscheinung würde aber alle Tugend vernichtet werden, sobald der Kampf mit dem Übel aufgehoben würde. Wenn ein jeder nach dem Maasse seiner Tugend auch glücklich wäre, dann gäbe es ja auch keinen Widerstreit gegen sittliche Maximen, also forderte es gar keine Kraft des Widerstandes, gar keine Tapferkeit gegen die Neigung, um in einer solchen Weltordnung gut zu seyn, das heisst, die Tugend wäre für die Erscheinung vernichtet, und wir hätten uns eine noch schlechtere Welt gewählt, als die, in der wir leben, wo wir doch wenig-

wigstens noch der Idee der Tugend, welche höher ist, als alles Übel und Leid, empfänglich sind. Die Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit, müsste also wenigstens in zwey Welten verlegt werden, wo der Tugendhafte nur der Hofnung lebt, in einem zukünftigen Leben belohnt zu werden. Allein auch diese Hoffnung des frommen Glaubens darf nicht zu stark werden, indem sie sonst auch nur fromm machen würde, anstatt tugendhaft zu machen, denn der Fromme würde dem Gesetze folgen, auf die Spekulation der ewigen Seligkeit hin, und nicht um der Tugend willen. Die ganze Idee der Vertheilung des Glückes nach Würdigkeit, wäre also nur eine Aufgabe für Menschen im Erdenleben, welche nur durch Unverstand auf Gott übergetragen wird.

Aber auch diese Antwort that uns noch nicht genug; wir können uns von dem Schein, der in dieser Idee liegt, doch nicht losmachen. Willig danken wir dem ewigen Geber alles Guten jedes Glück und jede Freude, die wir geniessen, wenn es uns aber einmal übler geht, und wir neben uns vorzüglich andere glücklicher sehen, die es nach unserer Mei-

nung weit weniger verdienen als wir, so fangen wir wieder an zu zweifeln.

Hierauf gehört eine härtere Antwort, als die vorige. Man könnte zwar hier auch vorläufig antworten, was früher schon gezeigt worden ist, dass wir weder die Tugend noch das Glück eines andern beurtheilen können, indem uns für beydes der Maasstab fehlt, die richtigste Antwort, und das Endurtheil in der ganzen Sache wird aber durch das eigne Bewusstseyn unserer Untugend gegeben.

Wenn wir verlangen, nach unserer Würdigkeit von Gott behandelt zu werden, was haben wir da verdient? Glücklich oder unglücklich zu seyn? Wer hat hier nicht das Bewusstseyn seiner eignen Unlauterkeit in sich, wer wird sich nicht demüthigen vor dem ewigen Richter, sein ganzes endliches Daseyn als Strafe ansehen müssen, und jedes Glück darin als Gnade aus seiner Hand annehmen? Geschweige denn also, dass wir Ansprüche an die göttliche Gerechtigkeit machen können, müssen wir unser ganzes

Daseyn vielmehr nur von seiner Güte empfangen.

Nach der dritten Idee denken wir uns Gott als den gerechten Richter aller Unterthanen des Reiches der Zwecke. Wenn wir im Gewissen den Werth oder Unwerth unserer eignen Thaten aufrichtig prüfen, so stellen wir diese Prüfung, der Idee nach, nothwendig vor einem allmächtigen Herzenskündiger an, der unser Innerstes kennt, und nicht getäuscht werden kann, und der sein richterliches Urtheil über uns spricht, nach seinen ewigen unabänderlichen Gerechtigkeit. Vor diesem Gericht ist aber unser eigenes Urtheil über uns selbst in allgemeinen, wenn gleich nicht bey jeder einzelnen That unvermeidlich ein Verdammungsurtheil, denn unser Wille ist durch den innersten Hang unsers Herzens zum Bösen, welcher in der Zeit unvertilgbar ist, verdorben. Wir müssen also unser ganzes Daseyn nur aus der Hand der ewigen Güte annehmen, welche uns duldet und liebt, ungeachtet unsrer Unzulänglichkeit und Verdorbenheit. Wie aber diese ewige Güte Gottes neben seiner ewigen Gerechtigkeit bestehen könne, und das

Ver-

Verdammungsurtheil derselben über unsern innern Unwerth aufzuhalten vermöge, muss für unsre Vernunft ein Geheimniss bleiben.

* * *

Unter welchem Bilde, oder auf welche Weise wir also auch die Gottheit verehren, so erkennen wir in jedem die Ohnmacht unsers Vermögens, sein heiliges Wesen zu fassen. Die Verhältnisse des Ewigen sind uns in nichts klar, als in dem, was uns zu thun vorgeschrieben ist; einzig darin, dass die höchste Idee des Gesetzes für Tugend und Recht uns ausspricht, wie Menschen gegen Menschen handeln sollen, können wir die ewige Ordnung der Dinge verstehen und begreiffen, wo aber unser Blick über dieses Gebot hinausschweift, um das Ewige zu erreichen, da bleibt ihm nichts anders, als ein ahndendes Gefühl übrig. So ist es denn auch die einzige würdige Verehrung Gottes, welche wahren innern Werth hat, in demüthiger Anerkennung unsrer Schwachheit unsre Tugend zu üben, und

auf

auf die Ausbreitung des heiligen Rechtes nach Möglichkeit hinzuwirken.

Über diese pflichtmässige Handlung hinaus aber ist alle Verehruug Gottes nur ein Gefühl der Andacht in Anbetung und reiner Liebe. Die höchste Idee des heiligen Willens wird uns zum Gegenstande der höchsten Achtung, das heisst der Anbetung, vor dem wir uns demüthigen. Wir fühlen aber durch die Erhabenheit, mit der uns alles Grosse in der Natur um uns her anspricht, auch den waltenden heiligen Geist in ihr, und die unvergängliche Schönheit aller Formen, und des tausendfältigen, stets neuerzeugten Lebens, um uns her lässt uns die schöpferische Liebe ahnden, deren Hand auch über unser Schicksal waltet, der wir uns treu und demüthig ergeben.

Bey dieſem Verleger

ſind noch folgende Bücher um beygeſetzte

Preiſe zu bekommen.

Adreß-Calender, Hochfürſtl. S. Weimar- und Eiſenachiſcher, auf die Jahre 1802-1805. gr. 8v. 13 gl.

Aſt, de Platonis Phaedro, acceſſit epiſtola Henr. Car. Abr. Eichſtädt 16 gl.

Batſch, Dr. A. J. G. C. Analytiſche Tabellen über die Arten der Mineralien. Ein Verſuch, zu genauerer Beſtimmung und zu eigner Auffindung. Mit einem Kupfer. gr. 4. 21 gl.

Deſſen Überſicht der Kennzeichen zur Beſtimmung der Mineralien etc. gr. 8. 10 gl.

Bemerkungen, freymüthige, über Leonidas Grabmahl. Allen Churſächſiſchen Patrioten gewidmet. 8v. 12 gl.

Beytrag zur Berichtigung der Urtheile über das Browniſche Syſtem, von einem praktiſchen Arzte. 8. 8 gl.

Catalogus Plantarum horti botanici Ducalis Jenenſis. fol. 2 gl.

Conſpectus horti botanici Ducalis Ienenſis. 4 maj. 4 gl.

v. Deyn, Ge. Heinr. Endurtheil in der Fichtiſchen Sache. 8. 6 gl.

Eichſtädt, D. Henr. Car. Abr., Acroaſis pro Societatis latinae Ienenſis inſtauratione. 12 gl.

Ejusdem Quaeſtionum philologicarum novum ſpecimen. 4t. 6 gl.

Examen aus der Natur zum Unterricht für Kinder von reiferem Alter, ſowohl zum Schul- als Privat-Gebrauch. gr. 8. 12 gl.

Fries, Jac. Fr. D. Wiſſen, Glaube und Ahndung. 8v. 1 Rthlr. 8 gl.

Fuchs, D. Ge. Fr. Chriſt, Beyträge zu den neueſten Prüfungen der Bleyglaſur. 1s bis 3s Stück. 8. 12 gl.

Gabler, Jo. Phil. D. de Epiſcopis primae eccleſiae chriſtianae eorumque origine. 4t. 8 gl.

Giftpflanzen, die vorzüglichſten, Deutſchlands; für den Bürger und Landmann. 6 gl.

Griesbachii, D. Io. Iac. Commentarius criticus in textum Graecum novi Teſtamenti. Partic. I. 8 maj. auf Druckpap. 12 gl. auf Schreibpap. 16 gl.

Gruner, Car. Aug. Conſt. D. Hiſtoriae Caltrivorum morbi ſimulati et diſſimulati vel ſuicidii intentati indices. 8 maj. 12 gl.

Gruner, D. Chr. Fried. Ford. de Jesu Christi morte vera non Syncoptica, 8 maj. 4 gl.

Gruner, D. Christ. Gottfr. Ein paar Worte zur Belehrung, Beherzigung und Besserung an den Herrn Ex-Professor Fichte. 8. 12 gl.

Herders Catechismus Lutheri, mit einer katechetischen Erklärung zum Gebrauch für Schulen. 8. 4 gl.

von Hoven, D. Fried. Wilh., Geschichte eines epidemischen Fiebers. 8. 18 gl.

Janus; eine monatl. Zeitschrift, auf Thatsachen und Ereignisse gegründet; auf d. Jahr 1801. der Jahrgang 4 Rthlr.

Ilgen, D. Carl David Geschichte des Tobi's nach drey verschiedenen Originalen: dem Griechischen, dem Lateinischen des Hyeronymus, und einem Syrischen übersetzt, und mit Anmerkungen exegetischen und kritischen Inhalts auch einer Einleitung versehen. gr. 8. 1 Rthlr. 18 gl.

Kirsten, D. Joh. Friedr. Ernst Grundzüge des neuesten Skepticismus in der theoretischen Philosophie, zum Gebrauch für Vorlesungen. 8. 6 gl.

Kochen, D. Albr. Ioannes Boannerges; eine Beglaubigungs- und Ermunterungsschrift für seine Zeitgenossen. gr. 8. 14 gl.

Kraftsprüche, Teutsche, gesammlet und mit Glossen begleitet von Justus Hartmann. Erster Theil. 8. 16 gl.

Lilien der deutschen Dichtung, für einsame Spaziergänge, zur Bestimmung des Geistes für

Innigkeit, Schönheit, Erhabenheit und Wahrheit. 12. 1 Rthlr. 4 gl.

Mayow's, Johann, chemisch-physiologische Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von D. Joh. Köllner. Nebst einer Vorrede von D. Alex. Nic. Scherer. Mit 6 Kupfern. gr. 8. 2 Rthlr.

Nachricht von dem Fortgange der naturforschenden Gesellschaft zu Jena. 18 bis 9s Jahr 1802. 8. 16 gl.

Notdhoffs, Aug. Wilh. D. Archiv für den thierischen Magnetismus, 1 B. 1s. u. 2s St. gr. 8v jedes Stück. 16 gl.

Oemler's, Christ. Wilh., vermischte und letzte Beyträge zu der Pastoraltheologie und Casuistik für angehende Prediger, nach alphabetischer Ordnung. 1 Rthlr. 8 gl.

Pancner, D. Joh. Heinr. Lorenz, der Pyrotelegraph, mit einem Kupfer, gr. 8. 12 gl.

Paulus, Dr. Henr. Eb. Gottl. Introductionis in Novum Testamentum capita selectiora, quibus in originem fontium et argumentum Evangeliorum et Actuum Apostolicorum de novo inquiritur. 8. maj. 1 Rthlr.

Ejusd. Orationes Academicae, quarum altera notio genuina orthodoxiae, altera Lutheri et Melanchthonis de vi atque officiis doctoratus theologice judicium paulatim emendatum exponitur. 8 maj. 6 gl.

Scherer, D. Al. Nic., Grundzüge der neuern chemischen Theorie; mit dem Bildnisse Lavoisier's gr. 8. 1 Rthlr. 12 gl.

Dessen Nachträge zu den Grundzügen der neuern chemischen Theorie; nebst einigen Nachrichten von Lavoisier's Leben und einer tabellarischen Übersicht der neuern chemischen Zeichen. gr. 8. 1 Rthlr. 18 gl.

Schlegel, D. Jul. Heinr. Gottl. Materialien für die Staatsarzneywissenschaft und practischen Heilkunde. Erste, 2te, 3te u. 4te Sammlung. gr. 8. Jede Sammlung 16 gl. 2 Rthlr. 16 gl.

Dessen Sammlung aller bis zu Ende des Jahres 1802. für das Fürstenthum Weimar erschienenen Medicinal-Verordnungen. gr. 8. 16 gl.

Schmidts, Joh. ältere und neuere Gesetze, Ordnungen und Circularbefehle für das Fürstenthum Weimar und für die Jenaische Landesportion bis zu Ende des Jahres 1799. in einen alphabetischen Auszug gebracht. 1r bis 9r Band. gr. 8v. Jeder Band. 1 Thlr. 18 gl.

Schriften der Herzogl. Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena. Erster und Zweiter Band. gr. 8v mit Kupfern. jeder Band 1 Rthlr. 12 gl.

Schütz, D. Karl Jul., Geschichte der Republik Frankreich im Grundriss. Zum Gebrauch für akademische Vorlesungen entworfen. gr. 8 20 gl.

Schwabe, D. Joh. Friedr. Heinr. Einleitung in die Geschichte der Mineralogie. 8v. 6 gl.

Dessen erstes Jahr meiner Amtsführung, competenten Richtern zur Prüfung und künftigen Religionslehrern zur Belehrung vorgelegt. 8v 10 gl.

Innigkeit, Schönheit, Erhabenheit und Wahrheit. 12. 1 Rthlr. 4 gl.

Mayow's, Johann, chemisch-physiologische Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von D. Joh. Röllner. Nebst einer Vorrede von D. Alex. Nic. Scherer. Mit 6 Kupfern. gr. 8. 2 Rthlr.

Nachricht von dem Fortgange der naturforschenden Gesellschaft zu Jena, in die 9s Jahr 1802. 8. 16 gl.

Nordhoffs, Aug. Wilh. D. Archiv für den thierischen Magnetismus. 1 B. 2s u. 3s St. gr. 8v jedes Stück. 16 gl.

Oemlers, Christ. Wilh., vermischte und letzte Beyträge zu der Pastoraltheologie und Casuistik für angehende Prediger, nach alphabetischer Ordnung. 1 Rthlr. 8 gl.

Pansner, D. Joh. Heinr. Lorenz, der Pyrotelegraph, mit einem Kupfer, gr. 8. 12 gl.

Paulus, Dr. Henr. Eb. Gottl. Introductionis in Novum Testamentum capita selectiora, quibus in originem fontium et argumentum Evangeliorum et Actuum Apostolicorum de novo inquiritur. 8 maj. 1 Rthlr.

Ejusd. Orationes Academicae, quarum altera notio genuina orthodoxiae, altera Lutheri et Melanchthonis de vi atque officiis doctoratus theologice judicium paulatim emendatum exponitur. 8 maj. 6 gl.

Scherer, D. Al. Nic., Grundzüge der neuern chemischen Theorie, mit dem Bildnisse Lavoisier's gr. 8. 1 Rthlr. 12 gl.

Dessen Nachträge zu den Grundzügen der neuern chemischen Theorie; nebst einigen Nachrichten von Lavoisier's Leben und einer tabellarischen Übersicht der neuern chemischen Zeichen. gr. 8. 1 Rthlr. 18 gl.

Schlegel, D. Jul. Heinr. Gottl. Materialien für die Staatsarzney wissenschaft und practischen Heilkunde. Erste, 2te, 3te u. 4te Sammlung. gr. 8. Jede Sammlung 16 gl. 2 Rthlr. 16 gl.

Dessen Sammlung aller bis zu Ende des Jahres 1802. für das Fürstenthum Weimar erschienenen Medicinal-Verordnungen. gr. 8. 16 gl.

Schmidts, Joh. ältere und neuere Gesetze, Ordnungen und Circularbefehle für das Fürstenthum Weimar und für die Jenaische Landesportion bis zu Ende des Jahres 1799. in einen alphabetischen Auszug gebracht. 11 bis 9r Band. gr. 8v. Jeder Band. 1 Thlr. 18 gl.

Schriften der Herzogl. Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena. Erster und Zweiter Band. gr. 8v mit Kupfern. jeder Band 1 Rthlr. 12 gl.

Schütz, D. Karl Jul., Geschichte der Republik Frankreich im Grundriss. Zum Gebrauch für akademische Vorlesungen entworfen. gr. 8. 20 gl.

Schwabe, D. Joh. Friedr. Heinr. Einleitung in die Geschichte der Mineralogie. 8v. 6 gl.

Dessen erstes Jahr meiner Amtsführung, competenten Richtern zur Prüfung und künftigen Religionslehrern zur Belehrung vorgelegt. 8v 10 gl.

Simanis, Fr., Blicke in Walhalla oder über den Glauben an Unsterblichkeit gr. 8. 9 gl.

Stammtafel des Hochfürstl. Hauses Sachsen-Weimar. 2 gl.

Stark's, Dr. J. C. Handbuch zur Kenntniss und Heilung innerer Krankheiten des menschlichen Körpers, vorzüglich aus eigenen Beobachtungen und Erfahrungen am Krankenbette gezogen. Nebst dessen Portrait. 2 Theile gr. 8. 4 Rthlr. 20 gl.

Ejusdem Commentatio medica de scrofularum natura praesertim strumatosarum, casu rariori adjecto et tabulis aeneis illustrato. Mit 2 Kupfern. 9 gl.

Statuten, neue, der naturforschenden Gesellschaft zu Jena 8. 2 gl.

Statuten und Verzeichniss der Mitglieder der Herzoglichen Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena 8. 2 gl.

Vindiciae D. Lutheri hostilis in Principes animi civiliumque seditionum accusati: Re autem vera laesionum per alios principum jurium, turbataeque civilis tranquillitatis strenui vindicis. 8. 6 gl.

Walchii Dr. C. Fr. summa legum Collegii Disputatorii iuridici sui. 8. 2 gl.

Was hatten Luthers Bemühungen für ihr Zeitalter, für eine Würkung? und welche gesegnete Vortheile hat ihnen die Nachwelt zu danken? 8. 6 gl.

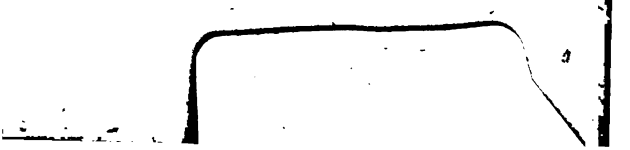
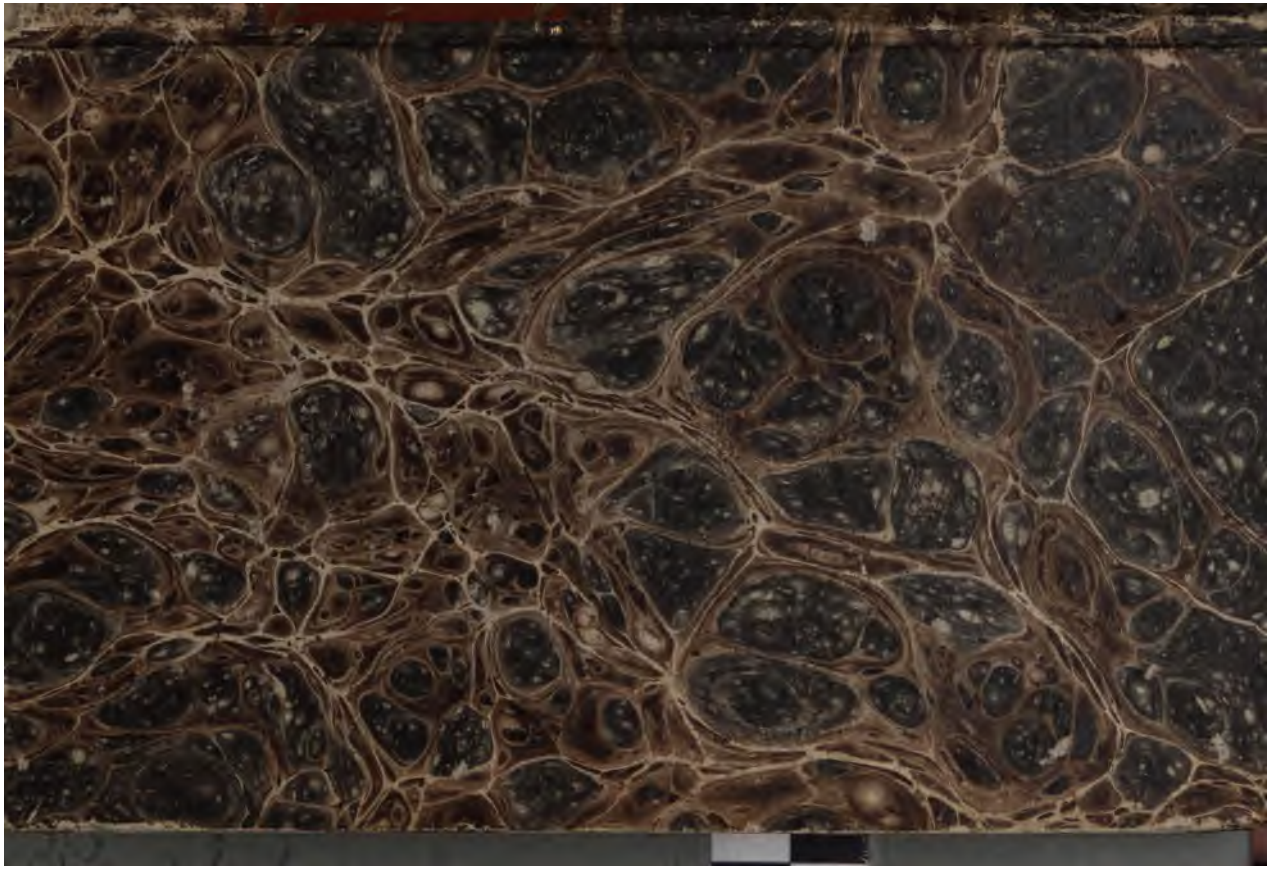
Wibel, Dr. A. W. E. Primitiae Florae Werthemienfis, 8 maj. 1 Rthlr. 6 gl.

Zinke, D. G. Gottfr. Bemerkungen über die schädliche Waldraupe, nebst den Mitteln zu ihrer Vertilgung, 8. 2 gl.

Dessen Bemerkungen über die diesjährige Ruhrepidemie, ihre Ursachen und Behandlung nach Brownischen Grundsätzen. 6 gl.

Dessen Kunst allerhand natürliche Körper zu sammeln, auf eine leichte Art für das Kabinett zuzubereiten, und vor der Zerstörung feindlicher Insekten zu sichern; ein nützliches Taschenbuch für angehende Naturalien-Sammler, gr. 8. 18 gr.

Das Portrait des Hrn. GHR. Starks von Lips gestochen. 6 gl.

Das Portrait des Lavoisier 6 gl.

3 2044 038 484 358